

پالستان  
میں

سید  
سبط حسن

پاکستان میں

# تہذیب کا ارتقاء

سبط حسن

دانیال

مجله حقوق محفوظ  
پهلا ايڙيشن، ۱۹۹۱ء  
۱۰۰۰۰۰  
ناشر: علي نوراني  
مکتبہ دانش  
جيد مشاوران رويو  
طابع: احمد رادوس، کراچي

قیمت: ۶۵/-

شاکر علی کے نام



# فہرست

| صفحہ |  | تہذیب       |
|------|--|-------------|
| ۵    |  | پہلا باب    |
| ۱۱   | تہذیب کی تعریف                             | دوسرا باب   |
| ۵۸   | وادی سندھ کی قدیم تہذیب                    | تیسرا باب   |
| ۸۶   | آریا تہذیب                                 | چوتھا باب   |
| ۱۲۳  | یونانی، ساکا اور کُشن اثرات                | پانچواں باب |
| ۱۴۹  | عربی تہذیب کا اثر و نفوذ                   | چھٹا باب    |
| ۱۸۰  | ترکی اور ایرانی تہذیب کے اثرات             | ساتواں باب  |
| ۲۴۰  | مغلیہ تہذیب کا عروج و زوال                 | آٹھواں باب  |
| ۳۴۲  | مغلیہ تہذیب بمعصر مغربی تہذیب کے آئینے میں | اشاریہ      |
| ۴۱۳  |  |             |

## دیباچہ

ماضی کا تجزیہ کرنا اور ماضی کو دہرانا دو مختلف طریقے ہیں اپنی تاریخ کو سمجھنے اور جاننے کے۔ آج کل ایک تیسرا طریقہ بھی رائج ہے اور وہ ہے ماضی کی پوجا کرنے کا۔ گزرے وقتوں کے کھنڈ اور عمارتیں سکے اور اوزار ہتھیار اور روزمرہ کے استعمال کی اشیاء یہ سب ہمیں خود شناسی میں مدد دیتی ہیں۔ لیکن اگر ہم ان سب چیزوں کو کیلجے سے لگا کر بیٹھ جائیں اور تنقیدی اور سائنسی نقطہ نظر سے انہیں سمجھنے کی کوشش نہ کریں تو ظاہر ہے کہ اس کا نتیجہ محض ایک جذباتی تعلیم اور تعصب کی فضا پیدا کرنے کے سوا اور کچھ نہیں نکلے گا اور اس قسم کی باتیں عموماً حال اور مستقبل سے بیزاری کے لئے دانستہ کھجاتی ہیں۔

سبط صاحب نے ”پاکستان میں تہذیب کا ارتقار“ لکھ کر اس جذباتیت سے انحراف کی راہ دکھائی ہے اور اس اعتبار سے یہ کتاب ہمارے ملک کی تاریخ نویسی میں ایک انقلابی اضافے کی حیثیت رکھتی ہے۔ اس کتاب میں پہلی مرتبہ وادی سندھ کی پانچ ہزار سالہ تاریخ کو سائنسی اور ارتقائی نظر سے جانچا گیا ہے۔ مصنف نے کہیں بھی رپورٹنگ نہیں کی ہے نہ پڑھنے والے کے جذبات سے فائدہ اٹھانے کی کوشش کی ہے بلکہ سیدھے سادے



انداز میں یوں لگتا ہے جیسے اس پوری معاشرت کو خود سمجھتے سمجھتے دوسروں کو سمجھانے بیٹھ گئے ہیں اور جب سمجھا کر اٹھے تو پتہ چلا کہ یہ محض بادشاہوں اور حکمرانوں یا درباری ریشہ دوانیوں کا قصہ نہیں تھا بلکہ اس پوری کہانی میں ایک عام آدمی، عام حالات میں اپنے ذہن اور اپنے ہاستوں کے ساتھ ہر جگہ موجود ہے۔ ذہن اور ہاست اس لئے کہ ان کے بغیر آدمی ترقی نہیں کر سکتا تھا۔ جب ذہن کی بات شروع ہوئی تو ہمارے لئے یہ جاننا ضروری ہے کہ تاریخ ہمیشہ کسی نہ کسی نقطہ نظر سے ہی لکھی جاتی ہے اور سب سے صاحب نے جو کہ ماکزیم کوتایریخ کے سمجھنے کا سب سے پہلا اور بنیادی اصول گردانتے ہیں اسی نظر سے یہاں ماضی کا جائزہ لیا ہے۔ اسی لئے ہم دیکھتے ہیں کہ کتاب کو پڑھتے وقت جا بجا موجودہ حالات کی ترجمانی کو ہمارا ذہن خود بخود قبول کرتا جاتا ہے۔ بادشاہوں، فاتحوں، شاعروں، مصوروں، عوامی اور مذہبی تحریکوں اور مولویوں غرض یہ کہ ہر تذکرے میں ہر جگہ یہی محسوس ہوتا ہے کہ طبقاتی معاشرے کے مسائل مؤثر ہیں۔ کی بیل گاڑیوں کے زمانے سے لے کر آج کے پیرسائیکل دو تک ایک ہی رٹی کی کڑیاں ہیں۔

تبرصغیر کی تاریخ میں شروع سے مذہب اور ریاست ایک دوسرے سے الگ رہے ہیں۔ سب سے صاحب نے جا بجا اس امر کے حوالے دیئے ہیں۔ مثلاً غیاث الدین بلبن علانیہ کہتا تھا کہ سیاحی اور ملکی مصلحتوں کے پابند ہیں نہ کہ شرع فقہاء کے۔ آگے چل کر لکھتے ہیں۔ شبیہ درست ہے کہ ریاست کے ارباب اختیار مذہب کو اپنے طبقاتی مفاد کی خاطر استعمال کرتے تھے اور مولویوں



پنڈتوں اور پادریوں کی خدمات سے فائدہ اٹھانے میں کوئی مضائقہ نہیں سمجھتے تھے۔ لیکن وہ مذہب کے نمائندوں کو اپنا آقا تسلیم کرنے کے لئے ہرگز تیار نہ تھے۔ برصغیر کی عوامی تحریکوں کا ذکر سبط صاحب نے جس لگن، محبت اور تفصیل سے کیا ہے وہ شاید ہی کسی دوسری کتاب میں ملے۔ بھگتی تحریک کے بارے میں عموماً یہ خیال کیا جاتا ہے کہ یہ ہندوؤں کی تحریک تھی مگر حقیقت میں یہ پچھلے طبقے کے ہندو اور مسلمانوں کی مشترکہ تحریک تھی جس کے پیش رو بھی مسلمان صوفیاء ہی تھے۔ شریعت سے انحراف کی یہ جرأت طریقت پسند صوفیاء ہی کر سکتے تھے۔ چنانچہ بھگتی تحریک کے ست پنتھی فرقے کے بانی سید امام الدین اسماعیلی تھے۔

سوامی رامانند، کبیر، سادھنا، نام دیو، گرو نانک کے گن گائے ہیں۔ جن میں سے بیشتر اسی وادی سندھ کے سپوت تھے۔ ”لوگ اگر پریم کے پرستار ہو جائیں اور دکھاوے کی رسمیں ترک کر دیں تو خدا اور انسان کے درمیان سے حجابات اٹھ جائیں گے... ظاہر ہے ہمارے ان نیک نیت بھگتوں کو ذات پات اور چھوٹے بڑے کے فرق کی معاشی نوعیت کا شعور نہ تھا۔ (شاید ہو بھی نہ سکتا تھا کیونکہ انقلابی حالات ہی موجود نہ تھے)۔ وہ تو سماجی اصلاحات کے لئے حاکم وقت اور اچھے طبقوں سے لڑنے کے حق میں بھی نہ تھے بلکہ ان کو یقین تھا کہ مخالفوں کے دل پر پریم بھگتی سے بدلے جا سکتے ہیں (۲۲۳-۲۲۲)۔“ ظاہر ہے یہ تحریک اچھے اور متوسط طبقوں میں کوئی مقام حاصل نہ کر سکی۔



مگر۔۔ بھکتی تحریک اور اردو زبان کی نشوونما اسی راستے پر چل کر ہوئی۔ دونوں ہی ہندو مسلم اتحاد کی بڑی دلکش نشانیاں ہیں (صفحہ ۲۱۱) جو لوگ اردو کو ہندوستان کے مسلمانوں کی زبان کہتے نہیں سمجھتے انہیں تاریخ کے صفحے اُلٹے چاہئیں۔

مسلمان اُمراء کے زیر اثر برصغیر میں عورت کی موجودہ پس ماندگی اور چٹکلوں کے کاروبار کی اہمیت جس طرح بڑھی اس کا خاصہ تذکرہ اس کتاب میں ملتا ہے۔ پردے کی وجہ سے اونچے اور درمیانہ طبقے کی عورتیں پانچ ہو کر رہ گئیں (صفحہ ۲۱۱)۔ پانچ گانا جو ہندو معاشرے میں ایک مقدس عبادت سمجھا جاتا تھا مولویوں کے فتوؤں کے طفیل مسلمانوں میں شجر ممنوعہ قرار پایا۔ اوریوں رئیس مسلمانوں نے پانچ گانے کے اڈوں کی سرپرستی شروع کر دی۔ اس طرح رقص و موسیقی کا یہ مقدس فن شہروں میں پیٹ بھروں کی تفریح اور ہوس کی آسودگی کا وسیلہ بن گیا (صفحہ ۲۱۲)۔

مغلیہ دور حکومت کو دوا بے اور وسط ہند تک محدود سمجھا جاتا ہے مگر ایسا نہیں ہے اور ”مغلوں کا عروج و زوال“ کے عنوان کے تحت لکھے گئے باب کو پڑھ کر ہمیں اندازہ ہوتا ہے کہ مغلوں کا اس پورے خطے پر کتنا گہرا اثر تھا۔

باہر اور ہالیوں کو تو اتنی مہلت ہی نہیں ملی مگر اکبر، جہانگیر اور شاہجہاں کا محبوب شہر لاہور تھا۔ اس شہر کی خوبصورتی اور



تہذیبی برتری میں مغلوں کا بہت بڑا حصہ ہے۔ مگر ان کے تعمیری  
 شوق سے قطع نظر سب صاحب نے ان کی سائنسی اور تجارتی ناقابت  
 اندیشی کا بڑی سختی سے محاسبہ کیا ہے۔ اور برصغیر میں انگریزوں کے  
 عمل دخل اور صنعتی سرگرمیوں سے ناواقفیت کی وجہ اس خود کفیل  
 معیشت کو قرار دیا ہے جو اس معاشرے کا مزاج اور روح بن گئی تھی۔  
 اکبر جیسے دانشمند بادشاہ نے چھاپے خانے لگانے یا ان کے بارے میں  
 معلومات حاصل کرنے کے خیال کو یہ کہہ کر مسترد کر دیا کہ یہ مشینیں  
 ہمارے خوش نولیوں کا مقابلہ نہیں کر سکتیں۔ دوسرے ہمارے پاس  
 بے شمار خوش نویسی ہیں آخر وہ کیا کریں گے اگر یہ چھاپے خانے قائم ہو گئے۔  
 اور نگ زیب کو ہمارے مورخوں نے یا تو ایک ایسے عالم دین کی قبا  
 پہنا دی ہے جو قرآن اور رسول کی تعلیمات کو سینے سے لگائے شریعت  
 اسلامیہ اور خلفائے راشدین کا جانشین، دین کے دشمنوں سے بردار  
 ہے یا پھر ایک ایسا بے مروت، جاہل اور لالچی حکمران جس نے اپنے باپ،  
 بھائیوں اور ان کی اولاد کو ظلم اور دھوکے سے اپنے راستے سے ہٹا دیا  
 اور سلطنتِ مغلیہ کے زوال کا سبب بنا۔ سب صاحب نے ان دونوں  
 نظریوں کی انتہاپسندی سے بچتے ہوئے جس دیانت اور غیر جانبداری سے  
 اس پوری صورتِ حال کو جانچا ہے اس پر کہیں کہیں حیرت بھی ہوتی ہے اور غصہ  
 بھی آتا ہے۔ مگر تاریخ کو سمجھنے کا شاید اس سے بہتر طریقہ کوئی نہیں تھا۔  
 اس کتاب میں رنگ وید کے عہد سے لے کر مغلیہ حکومت کے زوال



تک کی پوری داستان ہیں وادی سندھ کی سرزمین میں کروٹ لیتی ہوئی  
 دکھائی دیتی ہے۔ عام آدمی پر کیا گزری۔ شعر و ادب، رقص و موسیقی،  
 مصوری اور سنگ تراشی، علوم و فنون، سیر و شکار، غرض یہ کہ  
 ماضی اپنی تمام خامیوں اور خوبیوں کے ساتھ موزع در موزع ہم تک چلا  
 آتا ہے۔ اوریوں محسوس ہوتا ہے کہ اتنی ٹھوس کتاب لکھتے وقت سب  
 صاحب اس کے ایک ایک لفظ سے لطف اندوز ہو رہے تھے۔ ان  
 کو اپنی تحریر کے حسن اور نچنگی کی اس سے بہتر داد شاید نہ مل سکے کہ  
 اتنے سنجیدہ اور فکر آمیز موضوع کے باوجود پڑھنے والے پر مطالعہ  
 کے دوران ایک سرخوشی چھا جاتی ہے۔

سجیدہ گزدر

## تہذیب

پاکستان میں ان دنوں تہذیب کا بڑا پُرجا ہے۔ پاکستانی تہذیب کی شناخت اور تشخیص کے لئے سرکاری سطح پر سیمینار منعقد کئے جا رہے ہیں۔ ٹیلی وژن اور ریڈیو پر تقریریں ہو رہی ہیں اور اخباروں اور رسالوں میں مضامین لکھے جا رہے ہیں۔ اس سے تو کسی کو انکار نہیں کہ شخصیت کی تشکیل و تعمیر میں تہذیب بہت اہم کردار ادا کرتی ہے، البتہ تہذیبی مسائل سے اب تک جو غفلت برتی گئی ہے اس کی تلافی ان مباحثوں سے ہو جائے گی یا نہیں، یہ کوئی نہیں بتا سکتا۔ بہر حال یہی کیا کم ہے کہ جس طرف دیکھا نہ تھا پہلے اُدھر دیکھا تو ہے۔

پاکستان کے تہذیبی مسائل اور اُن کے حل کے بارے میں پڑھے لکھے طبقوں میں بڑا اختلاف پایا جاتا ہے۔ بعض حلقے تہذیب کے تمام مسائل کو مذہب کی روشنی میں دیکھتے ہیں بلکہ اُن کے نزدیک پاکستانی تہذیب کی اساس ہی مذہب ہے یا ہونی چاہیے۔ چنانچہ اُن کا خیال ہے کہ تہذیب کے اُن تمام عناصر اور مظاہر کو جو اسلامی شریعت کے مطابق نہ ہوں معاشرے سے خارج کر دینا چاہیے۔ مثلاً رقص، موسیقی، مصوری اور صنم تراشی وغیرہ۔ دوسروں کا کہنا ہے کہ پاکستان چونکہ دو قوموں کے نظریے پر بنا تھا لہذا پاکستانی تہذیب کا رخ بھی اسی نظریے سے متعین ہونا چاہیے اور ہم کو اپنی تہذیب سے وہ تمام



عناصر خارج کر دینے چاہئیں جن میں ہندوستانی تہذیب کی جھلک بھی ملتی ہو۔ چنانچہ یہ گروہ ان دنوں یہ ثابت کرنے کے لئے ایٹری چوٹی کا زور لگا رہا ہے کہ ہماری تہذیب کا ہندوستانی تہذیب سے کبھی کوئی واسطہ ہی نہیں رہا ہے۔ ہماری تہذیب ہندوستانی تہذیب سے ہمیشہ الگ رہی ہے اور اس سے آئندہ بھی الگ رہنا چاہیے بلکہ ہندوستان کے ثقافتی حملے سے بچنے کی خاطر ہمیں ہندوستان کی سرحد پر ایک ثقافتی دیوار چین کھڑی کر لینی چاہیے۔ اسی سے ملتا جلتا وہ گروہ ہے جس کا دعویٰ ہے کہ ریاست پاکستان ہماری تہذیب کی روح کا اعلیٰ ترین مظہر ہے، وہ چونکہ ہماری ریاست ایک ہے، ہمارا مذہب ایک ہے ہماری قومی زبان ایک ہے لہذا ہماری تہذیب بھی ایک ہے یا ایک ہونی چاہیے۔ جو لوگ علاقائی تہذیبوں کا غل مچاتے ہیں وہ دانستہ یا نادانستہ طور پر پاکستان کی وحدت اور سالمیت کو خطرے میں ڈالتے ہیں۔ پانچواں گروہ کہتا ہے کہ پاکستان تو بے شک ایک مسلمہ تاریخی حقیقت ہے لیکن اس ریاست کے باشندوں کی نہ زبان ایک ہے نہ مذہب ایک ہے اور نہ تہذیب ایک ہے بلکہ جس طرح پاکستان ایک وفاقی ریاست ہے اسی طرح اس کی تہذیب بھی وفاقی ہے اور پاکستانی تہذیب علاقائی تہذیبوں سے جدا یا مادری کوئی شے نہیں ہے۔ چٹا گروہ کہتا ہے کہ طبقاتی معاشرے کی تہذیب بھی طبقاتی ہوتی ہے۔ لہذا پاکستانی یا علاقائی تہذیبوں کے مسائل پر غور کرتے وقت ہمیں یہ فیصلہ کرنا ہو گا کہ ہم کس طبقے کی تہذیب کا تحفظ چاہتے ہیں۔ وڈیروں، نوابوں، رئیسوں کی تہذیب کا یا دیہات کے کاشتکاروں کی

تہذیب کا۔ سامراجیوں سرایہ اردن ساہوکاروں کی تہذیب کا یا عام محنت کشوں کی تہذیب کا۔ ساتویں گروہ کا خیال ہے کہ ہم سائنس اور ٹکنالوجی کے دورے گزر رہے ہیں۔ ہمیں ملک کی تعمیر و ترقی کے لئے جدید صنعتی نظام کو اپنانا ہو گا اور اپنے معاشرے اور معیشت کی تنظیم سوشلزم کے اصولوں پر کرنی ہوگی ورنہ ہم ہمیشہ دوسروں کے دست نگر رہیں گے۔

لیکن پاکستانی تہذیب کیا ہے اور کیا ہونی چاہیئے اس کا تصفیہ تو اُسی وقت ممکن ہے جب ہم پہلے یہ طے کر لیں کہ تہذیب سے ہماری مراد کیا ہے ؟ تہذیب کے عناصر ترکیبی کیا ہوتے ہیں۔ تہذیب کے ارتقا کا قانون کیا ہے۔ پاکستان میں تہذیب کن کن اڈوارے گزری ہے اور ان اڈوارہ کی انفرادی خصوصیتیں کیا تھیں۔ یہ وہ سوالات ہیں جن پر غور کئے بغیر نہ تو دورِ حاضر کے تہذیبی مسائل آسانی سے سمجھ میں آسکتے ہیں اور نہ تہذیبی ترقی کی راہیں متعین ہو سکتی ہیں۔ کیونکہ تہذیب انسان کا سفر ہے موجود سے ممکن کی جانب۔ ماضی میں ہمارے موجودات کیا تھے اور ان موجودات نے ممکنات کی کون کون سی شکلیں اختیار کیں یہی اس کتاب کا موضوع ہے۔ البتہ کتاب کی دوسری جلد میں ہم مغربی تہذیب کے اثر و نفوذ اور علاقائی تہذیبوں کا جائزہ لینے کے بعد دورِ حاضر کے اُن تہذیبی مسائل سے بحث کریں گے جن کی طرف ہم نے ابتدائیں اشارہ کیا تھا۔

آریوں کی آمد سے اب تک ہندوستان اور وادی سندھ کی تہذیبیں اتنی بلی جلی رہی ہیں اور انہوں نے ایک دوسرے پر اتنا گہرا



اثر چھوڑا ہے کہ ہندوستانی تہذیب کو پس پشت ڈال کر پاکستانی تہذیب کا مطالعہ ممکن ہی نہیں ہے۔ پھر بھی ہم نے کوشش کی ہے کہ اس مختصر جائزے کو فقط انہیں تاریخی واقعات، تحریکات اور رجحانات تک محدود رکھا جائے جن کا تعلق وادی سندھ کے باشندوں سے تھا۔

یہ کتاب عالموں کے لئے نہیں بلکہ طالب علموں کے لئے لکھی گئی ہے۔ اور اگر ان کے کسی کام آگئی تو میں سمجھوں گا کہ میری محنت ادا ہوئی ہے۔

سبط حسن - کراچی

۸ فروری ۱۹۷۵ء

## تہذیب کی تعریف

ہر قوم کی ایک تہذیبی شخصیت ہوتی ہے۔ اس شخصیت کے بعض پہلو دوسری تہذیبوں سے ملتے جلتے ہیں۔ لیکن بعض ایسی انفرادی خصوصیتیں ہوتی ہیں جو ایک قوم کی تہذیب کو دوسری تہذیبوں سے الگ اور ممتاز کرتی ہیں۔ ہر قومی تہذیب اپنی انہیں انفرادی خصوصیتوں سے پہچانی جاتی ہے۔

جب سے پاکستان ایک آزاد ریاست کی حیثیت سے وجود میں آیا ہے ہمارے دانش ور پاکستانی تہذیب اور اس کے عناصر ترکیبی کی تشخیص میں مصروف ہیں۔ وہ جاننا چاہتے ہیں کہ آیا پاکستانی تہذیب نام کی کوئی شے ہے بھی یا ہم نے فقط اپنی خواہش پر حقیقت کا گمان کر لیا ہے اور اب ایک بے سود کوشش میں لگے ہوئے ہیں۔ پاکستانی تہذیب کی تلاش اس مفروضے پر مبنی ہے کہ چونکہ ہر ریاست قومی ریاست ہوتی ہے اور ہر قومی ریاست کی اپنی انفرادی تہذیب ہوتی ہے۔ لہذا پاکستان کی بھی ایک قومی تہذیب ہے یا ہونی چاہئے۔

لیکن پاکستانی تہذیب پر غور کرتے وقت ہمیں بعض امور ذہن میں رکھنے چاہئیں۔ پہلی بات تو یہ ہے کہ ریاست فقط ایک جغرافیائی یا سیاسی حقیقت ہوتی ہے اور قوم اور اُرسی کے واسطے سے قومی تہذیب ایک سماجی حقیقت ہوتی ہے۔



جتنا بچہ یہ ضروری نہیں ہے کہ ریاست اور قوم کی سرحدیں ایک ہوں۔ مثلاً جرمن قوم ان دنوں دو آزاد ریاستوں میں بٹی ہوئی ہے۔ یہی حال کوریا اور ویت نام کا ہے۔ مگر جب ہم جرمنی اور کوریا یا ویت نام کی قومی تہذیب سے بحث کریں گے تو ہمیں مشرقی اور مغربی جرمنی، جنوبی اور شمالی کوریا اور جنوبی اور شمالی ویت نام کو ایک تہذیبی یا قومی وحدت مانتا پڑے گا۔ دوسری بات یہ ہے کہ ریاست کے حدود اربع گھٹتے بڑھتے رہتے ہیں۔ مثلاً پاکستان کی سرحدیں آج وہ نہیں ہیں جو ۱۴ اگست ۱۹۴۷ء کو تھیں۔ مگر قوموں اور قومی تہذیبوں کے حدود بہت مشکل سے بدلتے ہیں۔ تیسری بات یہ ہے کہ بعض ریاستوں میں ایک ہی قوم آباد ہوتی ہے۔ جیسے جاپان میں جاپانی قوم، اٹلی میں اطالوی قوم اور فرانس میں فرانسیسی قوم۔ ایسی ریاستوں کو قومی ریاست کہا جاتا ہے۔ لیکن بعض ریاستوں میں ایک سے زیادہ قومیں آباد ہوتی ہیں۔ جیسے کینڈا میں برطانوی اور فرانسیسی قومیں۔ چیکو سلوواکیہ میں چیک اور سلاوا، عراق میں عرب اور کرد، سوویت یونین میں روسی، ازبیک، تاجیک وغیرہ۔ جن ملکوں میں فقط ایک قوم آباد ہوتی ہے وہاں ریاستی تہذیب اور قومی تہذیب ایک ہی حقیقت کے دو نام ہوتے ہیں۔ لیکن جن ملکوں میں ایک سے زیادہ قومیں آباد ہوں وہاں ریاستی تہذیب کی تشکیل و تعمیر کا انحصار مختلف قوموں کے طرز عمل، طرز فکر اور طرز احساس کے ربط و آہنگ پر ہوتا ہے اگر اتفاق اور رفاقت کی قوتوں کو فروغ ہو تو رفتہ رفتہ ایک بین الاقوامی تہذیب تشکیل پاتی ہے اور اگر نفاق اور دشمنی کی قوتوں کا زور بڑھے مختلف قومیں صنعت و برکت میں زراعت و تجارت میں، علوم و فنون میں ایک دوسرے کے ساتھ تعاون کرتے

کے بجائے ایک دوسرے پر قلبہ پانے یا ایک دوسرے کا استحصال کرنے کی کوشش کریں، یا ایک دوسرے سے نفرت کریں۔ اگر ملک میں باہمی اعتماد کے بجائے شک و شبہ اور بدگمانی کی فضا پیدا ہو جائے تو مختلف تہذیبی اکائیوں کی سطح ادنیٰ نہیں ہو سکتی اور نہ ان کے ملاپ سے کوئی ریاستی تہذیب ابھر کر سامنے آ سکتی ہے۔

**تہذیب کی تعریف :-** کسی معاشرے کی با مقصد تخلیقات اور سماجی اقدار کے نظام کو تہذیب کہتے ہیں۔ تہذیب معاشرے

کی طرز زندگی اور طرز فکر و احساس کا جوہر ہوتی ہے۔ چنانچہ زبان، آلات و ادوار پیداوار کے طریقے اور سماجی رشتے، مین سمن، فنون لطیفہ، علم و ادب، فلسفہ و حکمت، عقائد و افسوں، اخلاق و عادات، رسوم و روایات عشق و محبت کے سلوک اور خاندانی تعلقات وغیرہ تہذیب کے مختلف مظاہر ہیں۔

انگریزی زبان میں تہذیب کے لیے "کلچر" کی اصطلاح استعمال ہوتی ہے۔ کلچر لاطینی زبان کا لفظ ہے۔ اس کے لغوی معنی ہیں "زراعت" شہد کی مکیتوں، ریشم کے کیڑوں، سیدھوں اور بیکٹریا کی پرورش یا افزائش کرنا جسمانی یا ذہنی اصلاح و ترقی، کھیتی باڑی کرنا۔

اُردو، فارسی اور عربی میں کلچر کے لیے تہذیب کا لفظ استعمال ہوتا ہے۔ تہذیب عربی زبان کا لفظ ہے۔ اس کے لغوی معنی ہیں کسی درخت یا پودے کو کاٹنا چھانٹنا تراشنا تاکہ اس میں نئی شاخیں نکلیں اور نئی کونپلیں پھوٹیں۔ فارسی میں تہذیب کے معنی "آراستن پیراستن، پاک و درست کردن و اصلاح نمودن" ہیں۔ اُردو

یہ تہذیب کا لفظ عام طور سے شائستگی کے معنی میں استعمال ہوتا ہے۔ مثلاً جب ہم کہتے ہیں کہ فلاں شخص بڑا مہذب یا تہذیب یافتہ ہے تو اس سے ہماری مراد یہ ہوتی ہے کہ شخص مذکور کی بات چیت کرنے، اُٹھنے بیٹھنے اور کھانے پینے کا انداز اور رہن سہن کا طریقہ ہمارے روایتی معیار کے مطابق ہے۔ وہ ہمارے آداب مجلس کو بڑی خوبی سے ادا کرتا ہے اور شعر و شاعری یا فنون لطیفہ کا سُستہ ذوق رکھتا ہے۔ تہذیب کا یہ مفہوم دراصل ایران اور ہندوستان کے اُمرا و عمائدین کے طرزِ زندگی کا پرتو ہے۔ یہ لوگ تہذیب کے تخلیقی عمل میں خود شریک نہیں ہوتے تھے اور نہ تخلیقی عمل اور تہذیب میں جو رشتہ ہے اس کی اہمیت کو محسوس کرتے تھے۔ وہ تہذیب کی نعمتوں سے لطف اندوز ہوتا تو جانتے تھے لیکن نقطہ تاشائی بن کر، اداکار کی حیثیت سے نہیں۔ یہی وجہ ہے کہ تہذیب کا تخلیقی کردار اُن کی نظر سے اوجھل رہا اور وہ آدابِ مجلس کی پابندی ہی کو تہذیب سمجھنے لگے۔ وہ جب تہذیب "نفس" یا "تہذیبِ اخلاق" کا ذکر کرتے تھے تو اس سے ان کی مراد نفس یا اخلاق کی طہارت یا اصلاح ہوتی تھی۔

تہذیب کی اصطلاح اُردو تصنیفات میں ہمیں سب سے پہلے تذکرۂ گلشنِ ہند صفحہ ۱۲۹ (منشیۃ) میں ملتی ہے۔ "جو ان مودب و باشعور اور تہذیبِ اخلاق سے معمور ہیں" اُسی زمانہ میں مولوی عنایت اللہ نے اخلاقِ جلالی کا ترجمہ جامع الاخلاق کے نام سے کیا۔ یہ کتاب احمدی پریس کلکتہ سے فستلہ میں شائع ہوئی۔ مولوی عبداللہ کتاب کے ابتدائے میں لکھتے ہیں کہ "اس نے اپنے خواصِ مخلوقات کو زبورِ تہذیب الاخلاق سے مہذب اور عوامِ موجودات سے اُن کی تبعیت سے مآدب کیا" اُسی ذیل



کی ایک اور تحریر کبیر الدین حیدر عرف محمد میر لکھنوی کی ہے۔ وہ ڈاکٹر جانسن کی کتاب  
تواریخ راسلس کے ترجمہ کے دریا چیں لکھتے ہیں کہ "زبان اردو میں ترجمہ کیا کہ  
صاحبانِ فہم و فراست کو تہذیب اخلاق بخوبی ہو" (مطبوعہ آگرہ ۱۸۳۹ء)۔  
ان مثالوں سے بھی ظاہر ہوتا ہے کہ انیسویں صدی کے وسط تک ہمارے  
صاحبانِ علم و فراست کے ذہنوں میں تہذیب کا وہی پُرانا تصور تھا جو فارسی زبان  
میں رائج تھا۔

سرستید احمد خاں غالباً پہلے دانشور ہیں جنہوں نے تہذیب کا وہ مفہوم  
پیش کیا جو ۱۹ویں صدی میں مغرب میں رائج تھا۔ انہوں نے تہذیب کی جامع تشریح  
کی اور تہذیب کے عناصر و عوامل کا بھی جائزہ لیا۔ چنانچہ اپنے رسالے "تہذیب  
الاخلاق" کے اغراض و مقاصد بیان کرتے ہوئے سرستید پرچے کی پہلی اشاعت  
(۱۸۷۷ء) میں لکھتے ہیں کہ

"اس پرچے کے اجراء سے مقصد یہ ہے کہ ہندوستان کے مسلمانوں  
کو کامل درجہ کی سولائیشن (Civiliation) یعنی تہذیب  
اختیار کرنے پر راغب کیا جاوے تاکہ جس حقارت سے  
(سویلائزڈ) مذہب قومیں اُن کو دیکھتی ہیں وہ رفع ہووے  
اور وہ بھی دنیا میں معزز و مذہب قومیں کہلائیں۔  
سولائیشن انگریزی لفظ ہے جس کا تہذیب ہم نے ترجمہ

کیا ہے مگر اس کے معنی نہایت وسیع ہیں۔ اس سے مراد ہے انسان کے تمام افعال ارادی، اخلاق اور معاملات اور معاشرت اور تمدن اور طریقہ تمدن اور صرف اوقات اور علوم اور ہر قسم کے فنون و ہنر کو اعلیٰ درجے کی عمدگی پر پہنچانا اور اُن کو نہایت خوبی و خوش اسلوبی سے برتنا جس سے اصل خوشی اور جسمانی خوبی ہوتی ہے اور تمکین و وقار اور قدر و منزلت حاصل کی جاتی ہے اور وحشیانہ پن اور انسانیت میں تیز نظر آتی ہے“

منقول از دبستان تاریخ اردو مصنفہ حامد حسن قادری  
کراچی ۱۹۶۶ء صفحہ ۴۴ ۴۳ ۴۲

سر سید نے پلور اور سویلریشن کو غلط ملط کر دیا ہے لیکن اس میں اُن کا تصور نہیں ہے بلکہ خود بیشتر دانیان مغرب کے ذہنوں میں اس وقت تک پلور اور سویلریشن کا تصور واضح نہیں ہوا تھا۔

سر سید نے تہذیب الاخلاق ہی میں تہذیب پر دو مفصل مضمون بھی لکھے۔ پہلے مضمون کا عنوان ”تہذیب اور اس کی تعریف“ اور دوسرے کا ”سویلریشن یعنی شائستگی اور تہذیب“ تھا۔ یہ مضامین جیسا کہ خود سر سید احمد خان نے اعتراف کیا ہے ٹامس بکل (۱۸۶۱ء-۱۸۶۲ء) کی کتاب سے ماخوذ ہیں۔

ٹامس بکل برطانیہ کا مشہور مورخ تھا۔ وہ تہذیب عالم کی مفصل تاریخ کئی جلدوں میں لکھنا چاہتا تھا۔ لیکن ابھی فقط دو جلدیں شائع ہوئی تھیں (۱۸۶۱ء) کہ بکل کا انتقال ہو گیا۔

بیکل نے انسانی تہذیب کی تاریخ سائنسی معلومات کی روشنی میں لکھنے کی کوشش کی تھی اور استقرائی اصولوں کی بنیاد پر انسانی تاریخ کے کچھ "قوانین" بھی وضع کئے تھے مثلاً موسم کا قانون اور یہ ثابت کیا تھا کہ انسانی تہذیب پر طبعی ماحول اور موسم کا بہت گہرا اثر پڑتا ہے۔ بیکل کے نظریات "گو تاریخی حقائق کے سر تا سر خلاف تھے (وادئی سندھ، وادئی نیل اور وادئی دجلہ و فرات کی قدیم تہذیبوں کا طبعی ماحول یورپ سے مختلف تھا پھر بھی ان تہذیبوں کی عظمت سے کوئی انکار نہیں کر سکتا) اس کے باوجود اہل فرنگ نے بیکل کے خیالات کا بڑی گرم جوشی سے خیر مقدم کیا تھا کیونکہ اس نے سفید فام قوموں کے غلبے اور ایشیائی قوموں کی غلامی کو قانون قدرت کی شکل دی تھی اور اس طرح برطانیہ کے سامراجی مفادات کے لیے ایک نظریاتی جواز پیش کیا تھا۔

انسانی تہذیب کے ارتقاء کے قانون بیکل، مارکس اور دوسرے مغربی مفکرین کو بیکل سے بہت پہلے دریافت کر چکے تھے۔ لیکن سرسید ان مفکرین کے خیالات سے غالباً واقف نہ تھے پھر بھی سرسید کا یہ کارنامہ کیا کم ہے کہ انھوں نے ہمیں تہذیب کے جدید مفہوم سے آشنا کیا۔ تہذیب کی تشریح کرتے ہوئے سرسید لکھتے ہیں کہ "جب ایک گروہ انسانوں کا کسی جگہ اکٹھا ہو کر بستا ہے تو اکثر اُن کی ضرورتیں اور اُن کی حاجتیں، اُن کی غذائیں اور اُن کی پوشاکیں، اُن کی معلومات اور اُن کے خیالات اُن کی مسرت کی باتیں اور اُن کی نفرت کی چیزیں سب یکساں ہوتی ہیں اور اسی لیے برائی اور اچھائی کے خیالات بھی یکساں ہوتے ہیں اور برائی کو اچھائی سے تبدیل کرنے کی خواہش سب میں ایک



سی ہوتی ہے اور یہی مجموعی خواہش تبادُلہ یا مجموعی خواہش سے وہ تبادُلہ  
اُس قوم یا گروہ کی سولائشن ہے۔"

(مقالات سرسید جلد ۶ صفحہ ۳۰۳ لاہور ۱۹۶۳ء)

سرسید احمد خاں نے انسان اور انسانی تہذیب کے بارے میں اب سے سو سال  
پیشتر ایسی معقول باتیں کہی تھیں جو آج بھی سچی ہیں اور جن پر غور کرنے سے تہذیب کی  
اصل حقیقت کو سمجھنے میں بڑی مدد ملتی ہے۔ مثلاً سرسید کہتے تھے کہ "انسان کے  
افعال اور نیچر کے قاعدوں میں نسبت قریبی ہے۔" (ایضاً صفحہ ۳۵) یعنی انسانی معاشرہ  
اور نیچر کی حرکت کے قانون یکساں ہیں۔ دوسرے یہ کہ انسان کے افعال اور ان کی  
باہمی شرت کے کام کسی قانون معین کے تابع ہیں۔ اتفاقہ نہیں ہیں۔ دوسرے یہ  
کہ "انسان کے افعال ان کی خواہش کے نتیجے میں ہیں بلکہ حالات ماضی کے  
نتیجے ہیں۔" چوتھے یہ کہ "کوئی انسانی معاشرہ تہذیب سے خالی نہیں ہے۔" اور پانچویں  
یہ کہ "انسان نیچر کو تبدیل کرتا ہے اور نیچر انسان کو تبدیل کرتا ہے اور اس آپس کے  
تبدیلیات سے سب واقعات پیدا ہوتے ہیں۔"

سرسید کی فکری خدمات کا مفصل جائزہ اس مضمون کے دائرے سے خارج  
ہے۔ البتہ ہم اتنا ضرور عرض کریں گے کہ سرسید ہمارے پہلے مفکر ہیں جنہوں نے  
موجوداتِ عالم اور انسانی معاشرے کے اندر جو تغیرات ہوتے رہتے ہیں ان کی  
تشریح خود معاشرے اور موجودات کے قوانین حرکت سے کی۔ کسی مادی قوت  
کے ارادے یا مرضی کو اس میں شامل نہیں کیا۔

تہذیب کی خصوصیات ۱۔ تہذیب اور انسان لازم اور ملزوم حقیقتیں ہیں

یعنی انسان کے بغیر تہذیب کا وجود ممکن نہیں اور نہ تہذیب کے بغیر انسان،  
 انسان کہلانے کا مستحق ہوتا ہے۔ تہذیب انسان کی نوعی انفرادیت ہے۔ یہی انفرادیت  
 اُس کو دوسرے جانوروں سے نوعی اعتبار سے ممتاز کرتی ہے گویا ان میں  
 بعض ایسی نوعی خصوصیتیں موجود ہیں جو دوسرے جانوروں میں  
 نہیں اور نہ ہو سکتی ہیں اور انہیں خصوصیتوں کے باعث  
 انسان تہذیبی تخلیق پر قادر ہوا ہے، مثلاً انسان ریڑھ کی ہڈی کی وجہ سے  
 اپنے دونوں پیروں پر سیدھا کھڑا ہو سکتا ہے۔ اُس کے ہاتھ بالکل آزاد رہتے  
 ہیں۔ اُس کے شانوں، کُمبیوں اور کلائیوں کے جوڑوں کی بناوٹ ایسی ہے  
 کہ وہ پورے ہاتھ کو جس طرح چاہے گھما پھرا سکتا ہے، ہاتھ کی انگلیوں اور  
 انگوٹھوں میں جو تین تین جوڑ ہیں ان کی وجہ سے انگلیاں بڑی آسانی سے مڑ  
 جاتی ہیں اور انسان ان انگلیوں سے طرح طرح کے کام لے سکتا ہے مثلاً  
 دزنی چیزوں کو ایک جگہ سے دوسری جگہ لے جانا اور نئی نئی چیزیں پیدا کرنا۔ ان  
 فطری اوزار کی بدولت ہی انسان ہر قسم کے آلات و اوزار بنانے پر قادر ہوا  
 ہے۔ دوسرے جانور اپنے آلات و اوزار۔ پنچے، دانت، چونچ، کانٹے وغیرہ،  
 کو اپنے جسم سے الگ نہیں کر سکتے۔ انسان اپنی تمام تخلیقات کو اپنے جسم سے  
 الگ کر لیتا ہے۔ خواہ وہ جسمانی ہوں یا ذہنی۔

دوسری جسمانی خصوصیت جو انسان کو اور جانوروں سے ممتاز کرتی ہے  
 اُس کی دو آنکھیں ہیں جن کا فوکس ایک ہی ہے۔ اس کی وجہ سے انسان کو  
 فاصلے کا تعین کرنے، آلات و اوزار بنانے، شکار کرنے، اور چھلانگ لگانے  
 میں بڑی مدد ملتی ہے۔

انسان واحد حیوان ہے جس میں گویائی کی صلاحیت پائی جاتی ہے۔ یہ کوئی فطری یا خدا داد صلاحیت نہیں ہے بلکہ انسان نے دماغ، زبان، دانت، تالو، حلق اور سانس کی مدد سے اور آوازوں کے آہنگ سے باہمی الفاظ کا ایک وسیع نظام وضع کر لیا ہے۔

زبان انسان کی سب سے عظیم الشان سماجی تخلیق ہے۔ اس کے ذریعے سے انسان اپنے تجربات، خیالات اور احساسات کو دوسروں تک پہنچاتا ہے۔ اور چیزوں کا رشتہ زمان و مکان سے جوڑتا ہے یعنی وہ دوسروں سے ماضی، حال، مستقبل اور دُور و نزدیک کے بارے میں گفتگو کر سکتا ہے۔ اور اس طرح آنے والی نسلوں کے لیے تہذیب کا نہایت بیش قیمت اثاثہ چھوڑ جاتا ہے۔ انسان کے علاوہ کوئی دوسرا جانور حقیقی معنی میں سماجی حیوان بھی نہیں ہے۔ بھیڑوں کے جھلے، ہرنوں کی ڈاریں اور مرغابیوں کے جھنڈ بظاہر سماجی وحدت نظر آتے ہیں لیکن دراصل اُن میں کوئی سماجی رابطہ نہیں ہوتا۔ وہ ایک ساتھ رہتے ہوئے بھی الگ الگ اکائیاں ہیں۔ وہ نہ بل کر اپنی خوراک حاصل کرتے ہیں اور نہ اُن کی زندگی کا مدار ایک دوسرے سے مل کر کام کرنے پر ہوتا ہے۔ حالانکہ انسان کے طبی اوصاف یہی ہیں۔

اسی طرح جانور کسی چیز یا واقعے کو کوئی مخصوص معنی نہیں دے سکتے۔ یعنی وہ علامتوں کی تخلیق سے قاصر ہوتے ہیں۔ اس کے برعکس انسان اشیاء اور واقعات کو نئے نئے معنی دیتا رہتا ہے۔ مثلاً جانور کے نزدیک چشمے کے پانی اور چاہ زم زم کے پانی میں کوئی فرق نہیں ہے۔ حالانکہ کرڈروں انسانوں کے



نزدیک آب زم زم نہایت مقدس پانی ہے۔ یہی حال عید، بقر عید، شبِ بڑاستا  
محرم اور دوسرے تاریخی دنوں کا ہے کہ انسان کے لیے اُن کی ایک خاص نسبت  
ہے جب کہ جانوروں کے لیے سب دن یکساں ہوتے ہیں۔ جانور آپس میں خاندانی  
رشتے بھی قائم نہیں کر سکتے۔ اُن میں دادا، دادی، نانا، نانی، چچا، ماموں،  
بھائی بہن کا کوئی رشتہ نہیں ہوتا۔ حتیٰ کہ والدین اور اولاد کا رشتہ بھی بچوں  
کے بڑے ہو جانے کے بعد بالکل ٹوٹ جاتا ہے۔ جانوروں کے جنسی تعلقات  
کی نوعیت بھی انسانوں سے مختلف ہوتی ہے یہ درست ہے کہ جانور بھی جوڑا  
لگاتے ہیں مگر ان میں جوڑا کھانے اور بچے پیدا کرنے کا مخصوص موسم ہوتا ہے۔ انسانوں کا  
وہ ہر موسم میں جنسی تعلقات قائم کرنے یا نسلی تخلیق کرنے پر قادر ہیں۔ اس کے  
علاوہ جانوروں کا جنسی عمل کسی سماجی ضابطے کا پابند نہیں ہوتا۔ اور نہ اس عمل  
میں وقت اور جگہ کی تبدیلی سے کوئی فرق آتا ہے۔ اس کے برعکس انسان کے  
جنسی ضابطے برابر بدلتے رہتے ہیں۔

انسان کے علاوہ دوسرے کسی جانور میں دیوی، دیوتا، بھوت پریت،  
جن، شیطان، جنت، دوزخ، جھاڑ پھونک، گنڈا تعویذ کا بھی رواج نہیں ہے۔  
اسی طرح جانور نہ تو خود کشی کر سکتے ہیں اور نہ ان میں موت کا شعور ہوتا ہے۔  
امریکہ کے مشہور دانشور بنجامن فرینکلن نے کہا تھا کہ انسان واحد اوزار  
ساز جانور ہے۔ لیکن یہ دعویٰ صحیح نہیں ہے۔ کیونکہ بن مانس اور بندر بھی  
اپنی ضرورت کے لیے اوزار بنالیتے ہیں۔ البتہ یہ اوزار بہت ہی بھونڈے  
اور ابتدائی ہوتے ہیں۔ یہ کہنا بھی صحیح نہیں ہے کہ فقط انسان ہی اپنی ضرورت

کی چیزیں پیدا کر سکتا ہے۔ کیونکہ بعض حیوان بھی (شہد کی مکھیاں) اپنی خوراک پیدا کرتے ہیں۔ لیکن کوئی جانور اپنے اوزار کو بہتر بنانے یا اپنی پیداوار میں تبدیلی کرنے کی قدرت نہیں رکھتا۔ اس کے برعکس انسان اپنے آلات و اوزار میں برابر اصلاح کرتا رہتا ہے اور اس کی پیداوار اور پیداواری رشتے بھی بدلتے رہتے ہیں۔

یہ انسان کی خالص نوعی خصوصیات ہیں جو دوسرے کسی جانور میں موجود نہیں ہیں اور نہ وہ تربیت سے اپنے اندر یہ خصوصیات پیدا کر سکتے ہیں۔ انسان کے نوعی اوصاف کا ذکر کرتے ہوئے سرسید احمد خان لکھتے ہیں کہ انسان کے

”اعضا اور قویٰ نسبت اور ذی روح مخلوقات کے افضل اور

عہدہ ہیں۔ اُس کو یہ فضیلت نہیں ہے بلکہ جو کام وہ اپنی عقل کی معاونت سے کر سکتا ہے اور اپنے ایسے ہاتھوں سے لے سکتا ہے جو اُس کے بڑے مطیع کارپرداز ہیں اُن کی وجہ سے اُس کو

بہت بڑی فضیلت حاصل ہے اور ان دونوں ذریعوں کی بدولت وہ اور مخلوقات میں سے اپنے آپ کو نہایت راحت و آرام کی زندگی میں رکھ سکتا ہے اور گویا اپنی ذات کو ایک مصنوعی وجود بنا سکتا ہے اور جو مرتبہ اُس کی قدرتی حیات کا ہے اُس کی نسبت وہ اُس کو بہت زیادہ آسائش دے سکتا ہے۔“

انسان اور جانوروں کے نوعی فرق کی تشریح کرتے ہوئے کارل مارکس نے بھی مصنوعی دنیا کی تخلیق کو انسان کا بڑا کارنامہ قرار دیا ہے وہ لکھتا ہے کہ:-

”جانوروں کا حیاتی عمل (Life activity) ہی ان کی کل زندگی ہوتا ہے۔ وہ اپنی ذات اور اپنے حیاتی عمل میں منسرق نہیں کر سکتے یعنی اُن کا کام فقط اپنے جسمانی وجود کو برقرار رکھنا ہوتا ہے (شیخ سعدی نے اسی نکتے کی طرف اشارہ کرتے ہوئے ”زیستن برائے خوردن“ کا بیغ فقرہ استعمال کیا تھا) یہ درست ہے کہ انسان بھی اپنے وجود کو برقرار رکھنے کے لیے کام کرتا ہے۔ لیکن وہ اپنی زیست کو خوردن تک محدود نہیں کرتا۔ بلکہ کام اس کے حیاتی عمل کا فقط ایک جز ہوتا ہے۔ دوسرے یہ کہ انسان کا حیاتی عمل اس کی مرضی اور ارادے کا پابند ہوتا ہے یعنی شعوری ہوتا ہے۔ اور یہی باشعور حیاتی عمل اُسے دوسرے جانوروں سے ممتاز کرتا ہے۔“

مارکس کے نزدیک انسان کی امتیازی خصوصیت یہ بھی ہے کہ ”وہ اپنے عمل سے بچر کے پہلو پہ پہلو ایک نئی معروضی دنیا تخلیق کر لیتا ہے۔ گو بعض دوسرے جانوروں میں بھی اس کی صلاحیت پائی جاتی ہے۔ مثلاً پرندے گھونسلے تیار کرتے ہیں۔ جو پہل اور گیدڑ ماند کھودتے ہیں، شہد کی مکھیاں اور بھڑیں چھتے بناتی ہیں۔ لیکن انسان اور جانور میں فرق یہ ہے کہ جانور فقط اپنی یا اپنے بچوں



کی فوری ضرورتوں کے لئے یہ چیزیں پیدا کرتے ہیں۔ ان کا تخلیقی عمل ایک  
 اُلگا ہوتا ہے۔ اس کے برعکس انسان کا تخلیقی عمل اس کی جسمانی ضرورتوں تک محدود  
 نہیں رہتا۔ جانور فقط تخلیق ذات کرتا ہے! اپنے آپ کو پیدا کرتا ہے۔ جانور میں تخلیق  
 ان کے جسم کی فوری اور براہ راست کفالت کرتی ہے اور ان کے جسم کا جز ہوتی  
 ہے۔ برعکس انسان کی تخلیقات ان کے جسم سے الگ ہوتی ہیں بلکہ لمبا اوقات  
 ان کی حریف بن جاتی ہیں۔ وہ خود اپنی تخلیقات کے غلام ہو جاتے ہیں۔

(Economic and Philosophical MSS 1844 Pages  
 75, 76 London 59)

پس معلوم ہوا کہ تہذیب خالص انسانی تخلیق ہے اور انسان ہی اس کا  
 واحد ضامن ہے۔ لیکن انسان تہذیب کے جراثیم ماں کے پیٹ سے لے کر نہیں آتا۔  
 اور جبلی طور پر تہذیبی عمل میں شریک ہوتا ہے۔ اس کو بات چیت کرنا، آلات  
 اور اوزار استعمال کرنا، اپنے سماجی فرائض کو ادا کرنا، معاشرے ہی سے سیکھنا  
 پڑتے ہیں۔ یعنی تہذیب کی اساس گو انسان کی جسمانی ساخت پر ہے لیکن تہذیب  
 کا کردار غیر جسمانی ہے۔ تہذیب کو ایک نسل سے دوسری نسل میں جسم کے ذریعہ  
 منتقل نہیں کیا جاسکتا۔

انسان کو بس شعور تک پہنچنے میں دوسرے تمام حیوانوں سے زیادہ وقت  
 لگتا ہے۔ حتیٰ کہ دنیا کے سب سے بڑے جانور و حیل مچھلی سے بھی دوگنا۔ وہ پیدائش  
 کے بعد کئی سال تک اتنا کمزور، بے بس اور لاچار ہوتا ہے کہ دوسروں کی نگہداشت  
 کے بغیر ایک دن بھی زندہ نہیں رہ سکتا۔ یہی وجہ ہے کہ بچوں کو بہت عرصے تک

اپنے سماجی اور تہذیبی ماحول کے تابع رہنا پڑتا ہے۔ انھیں مجبوراً وہی زبان سیکھنی پڑتی ہے جو ان کے گھروں میں بولی جاتی ہے۔ وہی غذا کھانی پڑتی ہے جس کی توفیق ان کے ماں باپ کو ہوتی ہے۔ وہی کپڑے پہننے پڑتے ہیں جو دوسرے انھیں پہنائیتے ہیں۔ نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ ہر نئی نسل کی شخصیت پُرانی نسل کی تہذیب کے دائرے میں تشکیل پاتی ہے۔ ہر انسانی تہذیب میں تسلسل اسی سے پیدا ہوتا ہے۔

## تہذیب کے عناصر ترکیبی

دنیا کی ہر نئی پُرانی تہذیب کی تشکیل چار عناصر ترکیبی سے مل کر ہوئی ہے۔

- ۱۔ طبعی حالات - ۲۔ آلات و اوزار - ۳۔ نظام فکر و احساس - ۴۔ سماجی اقدار۔ اس میں نہ مشرق و مغرب کی تخصیص ہے اور نہ سرد و گرم علاقوں کی قید۔ چنانچہ انڈونیشیا اور ملائیا کے جنگلوں میں رہنے والوں کی تہذیب میں بھی یہ عناصر اسی طرح موجود ہیں جس طرح ماسکو، لندن یا پکنگ اور پیرس کے باشندوں میں۔ یہ تو ممکن ہے کہ مختلف تہذیبوں میں ان عناصر کی ہئیت مختلف ہو یا ایک عنصر دوسرے سے زیادہ نمایاں ہو لیکن یہ ممکن نہیں ہے کہ کسی تہذیب میں ان چاروں میں سے کوئی عنصر سرے سے موجود ہی نہ ہو۔ ان عناصر کے درمیان ایک ناقابل شکست رشتہ ہوتا ہے اور وہ ایک دوسرے پر اثر انداز بھی ہوتے رہتے ہیں۔ طبعی حالات :- تہذیب کی تشکیل و تعمیر میں طبعی حالات کو بڑا دخل ہوتا ہے یعنی ہر تہذیب کا اپنا ایک مخصوص جغرافیہ ہوتا ہے۔ اُس کے دریا اور پہاڑ، جنگل اور میدان، پھل پھول اور سبزیاں، چرند پرند، آب و ہوا اور موسم یعنی اس کا خارجی

ماحول اُس کے طرز عمل، ذریعہ معاش، رہن سہن، خوراک و پوشاک، مزاج و مذاق اخلاق و عادات، جذبات و احساسات وغیرہ اس علاقے کے انسانوں کی زندگی کے ہر پہلو پر گہرا اثر ڈالتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ ریگستانی علاقوں کی تہذیب قطب شمالی کے برف پوش میدانوں کی تہذیب سے مختلف ہوتی ہے اور سمندر یا دریاؤں کے کنارے بسنے والوں کی تہذیب میں اور پہاڑیوں کی تہذیب میں زمین آسمان کا فرق ہوتا ہے۔ چنانچہ عربوں کی تہذیب ہم سے مختلف ہے تو اس کا بڑا سبب یہ ہے کہ عربوں کے طبعی حالات ہم سے مختلف ہیں۔

خارجی حالات سے کسی قوم کی تہذیب ہی متعین نہیں ہوتی بلکہ افسردگی شخصیت کو بنانے بگاڑنے میں بھی خارجی ماحول کو بڑا ہاتھ ہوتا ہے۔ اُن بچوں کی شخصیت جو اندھیری کوٹھڑیوں میں رہتے ہیں اور گندی بو دار گلیوں میں کھیلتے ہیں۔ جن کو پیٹ بھر غذا نہیں ملتی نہ اُن کے دوا علاج اور تعلیم کا بندوبست ہوتا ہے۔ اُن بچوں کی شخصیت سے بہت مختلف ہوتی ہے جن کو زندگی کی سہولتیں اور آسائش نصیب ہیں۔

تہذیب کے ابتدائی دور میں انسان کی زندگی کا ہر لمحہ طبعی ماحول کے تابع تھا۔ وہ نہ تو اس ماحول پر قابو پانے کی قوت رکھتا تھا اور نہ اُس میں اپنے ماحول کو بدلنے کی صلاحیت پیدا ہوئی تھی لیکن ایک ایسا وقت بھی آیا جب انسان نے اپنی بڑھتی ہوئی ضرورتوں سے مجبور ہو کر اپنے طبعی ماحول کو بدلنے کی جدوجہد شروع کر دی چنانچہ ایک لحاظ سے دیکھا جائے تو انسان کی پوری تاریخ طبعی ماحول یا قدرت کی تسخیر کی جدوجہد کی تاریخ ہے۔ چنانچہ ترقی یافتہ قوموں نے اپنے طبعی ماحول



کو اب اتنا بدل دیا ہے کہ اگر دو ہزار سال پہلے کا کوئی باشندہ دوبارہ زندہ ہو کر آئے تو وہ اپنی جائے پیدائش کو بھی پہچان نہیں سکے گا۔ جن ملکوں میں کوئلے اور لوہے کا نام و نشان تک نہیں دہاں سٹیل بنانے والی ملیں کھڑی ہو گئی ہیں۔ جہاں تیل کا ایک قطرہ نہیں ملتا دہاں تیل سے چلنی والی مشینوں اور موٹروں کے شور و غل سے کان پڑی آواز سنائی نہیں دیتی۔ جہاں ریگستان اور چٹیل میدان تھے دہاں میوہ دار درخت جھومتے ہیں اور اناج کی فصلیں لہلہاتی ہیں۔ جہاں پانی کی ایک بوند میسر نہ تھی دہاں نہریں اور چشمے اُبلتے ہیں۔ جہاں سنان اور لقی و دق صحرا تھے دہاں جگ جگ گنگرتی سڑکیں اور عمارتیں بن گئی ہیں اور دکانیں اور بازار آراستہ ہیں۔ مختصر یہ کہ صنعت و حرفت اور ٹکنالوجی کی روز افزوں ترقی کے باعث طبعی ماحول کی اہمیت اب ثانوی ہوتی جاتی ہے۔

در اصل تہذیب کی عمارت کا مدار آلات و اوزار پر  
**آلات و اوزار** ہے اور انسانی تہذیب کی ترقی آلات و اوزار کی ترقی ہی پر منحصر ہوتی ہے۔ جس قسم کے آلات و اوزار ہوں گے تہذیب بھی اسی قسم کی ہوگی۔ اسی لیے دانشایانِ فرنگ نے تہذیب کے مختلف ارتقائی ادوار آلات و اوزار ہی کی مناسبت سے مقرر کئے ہیں۔ مثلاً پتھر کے زمانے کی تہذیب کانے کے زمانے کی تہذیب اور لوہے کے زمانے کی تہذیب وغیرہ، مراد یہ ہے کہ جس زمانے میں انسان پتھر یا ہڈی کے آلات و اوزار استعمال کرتا تھا۔ تو اُس کا رہن سہن، رسم و رواج، باہمی رشتے، عادات و اطوار اور سوچنے اور محسوس کرنے کے انداز یعنی اُس کی تہذیب مخصوص طرز کی ہوتی تھی۔ لیکن جب کانے

کے آلات و ادارے روائے پائے تو معاشرے کا پورا بالائی ڈھانچہ بدل گیا۔ لوگوں نے جنگل بیابانوں میں مارے مارے پھرنے کے بجائے چھوٹی چھوٹی بستیاں آباد کر لیں۔ مویشی پالے۔ کھیتی باڑی شروع کی۔ مٹی اور دھات کے برتن بنائے پھر رفتہ رفتہ باقاعدہ ریاستیں اور سلطنتیں قائم ہوئیں۔ نئے نئے ہنر اور پیشے وجود میں آئے۔ طبقے بنے۔ قانون وضع کئے گئے۔ اور اخلاق و مذہب کے ضابطے تیار ہوئے۔ غرضیکہ معاشرے میں طرز عمل، طرز زندگی اور طرز فکر و احساس کا ایک نیا نظام قائم ہو گیا جو پتھر کے زمانے کے سماجی نظام سے بالکل مختلف تھا۔

آلات و ادارے کی تبدیلی سے معاشرے کی زندگی کے ہر شعبے میں جو انقلابی تغیرات آتے ہیں ان پر غور کرنے کے لیے اُس دائرہ گندم کی مثال کافی ہے جو ہماری آپ کی بنیادی غذا ہے۔ مثلاً گیہوں کی کاشت اگر ہل بیل سے ہوتی ہے تو دیہاتی معاشرے کی ایک شکل ہوگی۔ اور اگر بڑے بڑے فارموں پر ٹریکٹروں اور بجاری مشینوں کے ذریعے ہوتی ہے تو معاشرے کا نقشہ دوسرا ہوگا۔ اس تبدیلی میں انسانوں کی اپنی مرضی اور خواہش کو دخل نہیں ہوتا۔ کیونکہ یہ معاشرتی تغیرات و ادارے کی تبدیلی کا لازمی اور منطقی نتیجہ ہوتا ہے۔

ہل بیل کے ذریعے کاشتکاری کا پیشہ ایک مخصوص زرعی نظام کی نشاندہی کرتا ہے۔ اس نظام میں لوگ پیداواری عمل میں ایک دوسرے سے منسلک ہوتے ہیں۔ پہلا رشتہ زمین کے مالک اور کاشتکار کے درمیان ہوتا ہے۔

مالک بعض شرائط پر اپنی زمین کاشتکار کے حوالے کرتا ہے۔ لیکن کاشتکار  
 زراعت کے مختلف مراحل میں تنہا طے نہیں کر سکتا۔ کاشتکاری کے آلات  
 دہل، پھاؤڑا، گھرنی، کڈال، ہنسیا وغیرہ کے لیے وہ گاؤں کے برہمنی اور  
 لوہار سے مدد لیتا ہے۔ کھار اُس کو برتن بھانڈے بنا کر دیتا ہے۔ موچی چڑے  
 کا سامان، جولاہا کپڑے، تیلی تیل اور کھلی فراہم کرتے ہیں اور کاشتکار ان تمام  
 خدمات کا معاوضہ فصل تیار ہونے پر اناج کی شکل میں ادا کر دیتا ہے۔ وہ نہ  
 تو اکیلے آبپاشی کر سکتا ہے اور نہ فصل کاٹ سکتا ہے۔ بلکہ کھیتی باڑی کے یہ  
 کام بھی گاؤں کے کاشتکار امداد یا بھی کے اصول پر مل جل کر کرتے ہیں  
 عورتیں کھانا پکاتی ہیں۔ چکی پیستی ہیں۔ مویشیوں کی دیکھ بھال کرتی ہیں۔  
 کنوئیں سے پانی اور جنگل سے ایندھن لاتی ہیں اور گھر کے دوسرے کام  
 کاج کرتی ہیں۔

اس پیداواری عمل سے گاؤں کی ایک مخصوص تہذیب جنم لیتی ہے۔  
 پانی بھرنے، چکی پیسنے، چاک گھمانے اور فصل کاٹنے کے گیت، لوک کہانیاں  
 لوک ناچ، فصلی میلے اور ہنوار، گھر ملیو دستکاریاں جو بازار میں بکنے کے  
 لیے نہیں بلکہ گھردالوں کے استعمال کے لیے تیار کی جاتی ہیں۔ اور جن کے  
 ذریعے عورتیں اپنے ذوقی جمال کا اظہار اور اُس کی تسکین کرتی ہیں۔ شاعر انھیں  
 تخلیقات اور آلاتِ دواوزار کو علامت کے طور پر استعمال کرتے ہیں۔ مثلاً  
 کبیر داس کے دہے کے بول ہیں۔

چلتی چکی دیکھ کر دیا کبستیرا روئے  
 دوپاٹن کے پیچ میں ثابت بچا نہ کوئے



اس بول میں کبیر داس نے زمین اور آسمان کو چٹکی کے دو پاٹوں سے تشبیہ دی ہے۔ اور اگر کسی شخص کو کبیر کے عہد کے معاشرے کا علم نہ ہو تب بھی وہ یہ نتیجہ ضرور اخذ کر سکتا ہے کہ اس شاعر کا تعلق ایک ایسے دور سے تھا جب معاشرے میں چٹکی پسینے کا رواج عام تھا۔ اسی طرح پانی بھرنے اور فصل کاٹنے کے گیت ہیں جو ایک خاص طرز زندگی کی عکاسی کرتے ہیں۔

اس زرعی معاشرے کے ہستی تجربے اور ان کے اظہار کے طریقے ہی ایک مخصوص طرز کے نہ ہوں گے بلکہ معاشرے کا نظام فکر بھی مختلف ہو گا۔ زلزلہ، سیلاب، آندھی، طوفان، اولے، قحط اور دباؤں کو عذاب الہی سمجھنا تقدیر پر اعتقاد رکھنا، جھاڑ پھونک دُعا، تعویذ، نذر نیا ز اور ٹونے ٹونکے کی مدد سے اپنے بگڑے کام بنانے کی کوشش کرنا، مولویوں، پنڈتوں، پیروں فقیروں کی خدمت کرنا، اور درگاہوں اور مقبروں کی زیارت کو نجات کا وسیلہ سمجھنا اس زرعی نظام کی اعتقادی خصوصیات ہیں۔

اب آئیے اس زرعی نظام کا مقابلہ اُس نظام سے کریں جس میں فصلوں کی کاشت ہل بیل کے بجائے بھاری بھاری مشینوں سے ہوتی ہے۔ پرانے زرعی نظام میں کھیت اگر ایک یا دو ایکڑ کے ہوتے تھے تو نئے نظام میں فارم ہزاروں ایکڑ کے ہوں گے۔ فارم کی بھڑائی کسی ماہر زراعت کے سپرد ہوگی۔ جتنائی، بوآئی، کٹائی اور ذخیرہ اندوزی کے لیے مشینیں استعمال ہوں گی۔ ان مشینوں کے ڈرائیور اور مرمت کرنے والے بستری کسلائیں گے۔ فارم میں گوبر کے بجائے مصنوعی کھاد ڈالی جائے گی۔ یہ مصنوعی کھاد مقامی پیداوار نہیں ہوگی۔ بلکہ دور دراز فیکٹریوں میں تیار ہو کر

بازار کے ذریعے فارم تک پہنچے گی۔ آب پاشی کے لیے رہیٹ کے بجائے انجن سے چلنے والے ٹیوب ویل لگے ہوں گے۔ گاؤں کے بیس بجیس آدمی مل کر جتنا پانی کنوے سے دن بھر میں کھینچتے تھے اتنا پانی ایک ٹیوب ویل ایک گھنٹہ میں کھیتوں تک پہنچا دے گا۔ اناج کو صاف کرنے اور آٹا پیسنے کی مشینیں لگی ہوں گی اور فارم کی پیداوار مالک کے ذاتی استعمال میں نہیں آئے گی بلکہ منڈیوں میں فروخت ہوگی۔

معمولی کھیتوں اور صنعتی فارموں پر کام کرنے والوں کے کام کی نوعیت مختلف ہوتی ہے۔ لہذا ان کا تخلیقی کردار بھی مختلف ہوتا ہے۔ فارموں پر کام کرنے والوں کو کاشتکار نہیں بلکہ مزدور کہتے ہیں۔ چنانچہ فارم کے مزدوروں کا رشتہ مالک یا فیجھر سے وہ نہیں ہوتا جو کاشتکار کا اپنے زمیندار سے ہوتا ہے۔ زمیندار کو اس سے غرض نہیں ہوتی کہ کاشتکار کھیت میں دو گھڑی کام کرتا ہے یا دن بھر لگا رہتا ہے، وہ اکیلا کام کرتا ہے۔ یا اس کا سارا کنبہ اُس کے ساتھ کھیت میں جُتار رہتا ہے۔ زمیندار کو تو یہ بھی معلوم نہیں ہوتا کہ اس کا باری یا مزاح کون سی فصل بول رہا ہے۔ اس کے برعکس فارم کے مزدوروں کے اوقات کار مقرر ہوتے ہیں۔ اُن کو باقاعدہ اجرت ملتی ہے۔ اور وہ اگر غیر حاضر ہوں تو اجرت کٹ جاتی ہے۔ فارم اگر بالکل جدید طریقے کا ہو تو اُس کے مزدوروں کی بستی کا نقشہ ہی جدا ہوتا ہے۔ عورتیں کنوئیں پر پانی بھرنے نہیں جاتیں۔ نہ چکی پیستی ہیں۔ نہ چرخہ کاتتی ہیں اور نہ گھریلو دستکاری کے ہنر دکھاتی ہیں۔ بلکہ اُن کے گھر بھی فارم کی ملکیت ہوتے ہیں جن میں پانی کے تل اور بجلی کے بلب لگے ہوتے ہیں۔ آٹا پسا پسا یا بازار سے آتا ہے۔ خالص گھی اور تیل کی جگہ بنا سببی گھی استعمال ہوتا ہے۔ عورتیں ہاتھ سے سینے پر دھونے کی بجائے

سلائی کی مشینیں چلتی ہیں اور جب نہ چمکی رہی نہ چرخے، نہ فصلوں کی کٹائی کے موقعوں پر گھما گھمی تو لوگ گیت، لوگ گانے اور لوگ ناچ کی مہنگیں کیسے اُنھیں گی جن حالات میں یہ فنون پرورش پاتے تھے جب وہ حالات ہی باقی نہ رہے تو یہ فنون زندہ کیسے رہیں گے۔ چنانچہ اُس بستی میں جس میں ریڈیو بکتے ہوں۔ اور ٹی وی کھلے ہوں لوگ فن کی تخلیق کرنے کے بجائے فن کے تماشائی بن جاتے ہیں۔ ان کا حصہ فقط دُور کا جلوہ ہوتا ہے۔

ایسی طرح اگر چرخے اور کھڑی کی جگہ سوت کاتنے اور کپڑا بننے کی مشینیں لگ جائیں یا رُس کے کولہوؤں کی جگہ شکر بنانے والی ملیں کھڑی ہو جائیں، یا پلاسٹک المونیم اور چینی کے برتن تیار کرنے کے کارخانے کھل جائیں۔ تو معاشرے کا پورا نظام بدل جاتا ہے۔ لوگوں کے رہن سہن، عادات و اطوار، رسم و رواج اور اندازِ فکر و احساس میں بھی رفتہ رفتہ انقلاب آ جاتا ہے۔

پتھر کی تہذیب ہو یا کانے لوہے کی بہر حال انسانوں ہی کی جسمانی اور ذہنی محنتوں کی تخلیق ہوتی ہے۔ انھیں کے ذہنی اور جسمانی قوی کے حرکت میں آنے سے وجود میں آتی ہے لہذا کسی تہذیب کے عروج و زوال کا انحصار اسی بات پر ہوتا ہے کہ تہذیب کو برتنے والوں نے اپنی جسمانی اور ذہنی توانائی سے کس حد تک کام لیا ہے۔ اس توانائی میں اپنی توانائی آفرین تخلیقات سے کتنا اضافہ کیا ہے۔ (خود کار مشینیں اس توانائی کی ایک مثال ہیں) اس کو کتنا بھارا اور چمکایا ہے۔ اگر کوئی معاشرہ افراد کے ذوقِ نمود کو آسودہ نہیں کر سکتا یا اُن کی تخلیقی صلاحیتوں کو ابھارنے سے گریز کرتا ہے۔ اگر کوئی معاشرہ اُن آلات



وادزار کو جو معاشرے کی بڑھتی ہوئی ضرورتوں کو پورا نہیں کر سکتے، استعمال کرنے  
 پر اصرار کرتا ہے اور نئے آلات وادزار کو قبول کرنے سے انکار کرتا ہے۔ اگر کوئی  
 معاشرہ روح عصر کی پکار نہیں سنتا بلکہ پُرانی ڈگر پر چلتا رہتا ہے۔ اگر نئے  
 تجربوں، تحقیقوں اور جستجوؤں کی راہیں مسدود کر دی جاتی ہیں تو تہذیب کا پودا  
 بھی ٹھٹھک جاتا ہے۔ اُس کی افزائش رُک جاتی ہے اور پھر وہ سوکھ جاتا ہے۔  
 یونان اور روما، ایران اور عرب، ہندوستان اور چین کی قدیم تہذیبوں کے  
 زوال کی تاریخ دراصل اُن کے آلات وادزار اور معاشرتی رشتوں کے جمود  
 کی تاریخ ہے۔ یہ عظیم تہذیبیں معاشرے کی بڑھتی ہوئی ضرورتوں کا ساتھ نہ دے  
 سکیں اور انجام کار فنا ہو گئیں۔ واراٹے ایران کو سکندر اعظم نے شکست نہیں  
 دی تھی بلکہ ایک زوال پذیر معاشرے نے ایک ترقی پذیر معاشرے کے ہاتھوں  
 رُک اٹھائی تھی اور وادی سندھ کی تہذیب پیاریہ اس وجہ سے کھال آئے تھے کہ اُن  
 میں توانائی کی مقدار جس کا منظر اُن کے آلات وادزار تھے۔ یہاں کے قدیم باشندے  
 سے زیادہ کھئی۔ ہندوستان پر انگریزوں کے تسلط اور پھر مسلمانوں کے ہنگامے میں  
 ہندوستانیوں کی شکست کے اسباب بھی اہل مغرب کے بہتر آلات وادزار  
 اور ترقی یافتہ معاشرتی نظام میں پوشیدہ ہیں۔

### نظام فکر و احساس

انسان کو ہم باشعور حیوان بھی کہہ سکتے ہیں کیونکہ شعور فقط انسانی خصلت ہے  
 جو دوسرے جانوروں میں نہیں پائی جاتی۔ خود انسان میں بھی شعور کوئی نسل یا طبعی  
 خصوصیت نہیں بلکہ کسی خصوصیت ہے۔ چنانچہ زبان کی طرح شعور بھی انسان کی

بنیادی احتیاجوں کی تخلیق ہے۔ ان احتیاجوں میں نہایت اہم احتیاج انسانوں کے باہمی رابطے اور رشتے ہیں۔ یہ رشتے بھی جیسا کہ ہم پہلے لکھ چکے ہیں فقط انسانی خصوصیت ہیں۔ لہذا شعور ابتدا ہی سے سماجی شعور رہا ہے۔ اس کا ارتقا بھی سماجی ارتقا سے وابستہ ہے۔

ہمارے شعور کا منبع و مخرج ہمارا ذہن ہے اور ذہن کی حرکات کا خزانہ باریک جھلیوں میں پلٹا ہوا وہ مغز ہے جس کی حفاظت ہماری کھوپڑی کرتی ہے۔ جسم کا یہ حصہ اتنا نازک اور ذکی المحس ہوتا ہے کہ اگر سر میں چوٹ لگ جائے تو بعض اوقات آدمی کا پورا جسم مفلوج ہو جاتا ہے۔ ہینائی اور گویائی کی طاقت جواب دے دیتی ہے۔ ماضی کے تمام تجربے اور واقعے ذہن سے محو ہو جاتے ہیں۔ حافظہ بالکل کام نہیں کرتا یہاں تک کہ قریبی عزیزوں اور دوستوں کی شکلیں اور نام بھی یاد نہیں رہتے۔

انسان کے تمام افعال اور ارادے اس کا ہاتھ پاؤں بلانا، اس کا دیکھنا، بولنا، کھانا پینا، غرض اس کا ہر جسمانی اور ذہنی عمل دماغ ہی کے تابع ہوتا ہے اور اگر دماغ اپنا عمل ترک کر دے تو انسان جیسے جی انسانیت سے محروم ہو جاتا ہے۔ وہ زندہ لاش بن جاتا ہے۔ خیال پرست فلسفیوں نے شاید دماغ کی انہیں خصوصیتوں سے متاثر ہو کر یہ دعویٰ کیا تھا کہ موجوداتِ عالم ہمارے دماغ کا عکس ہیں۔ دماغ سے باہر ان کا کوئی حقیقی وجود نہیں ہے۔ لیکن یہ باتیں اب پُرانی ہو چکی ہیں کیونکہ جدید سائنس نے ثابت کر دیا ہے کہ یہ کمرۂ ارض نہ صرف انسان اور اس کے دماغ سے کروڑوں برس پہلے سے موجود ہے بلکہ خود انسان زمین ہی کے مادوں کا ترقی یافتہ پیکر ہے۔ اور اس کا دماغ بھی زمین ہی کے مادی اجزاء سے بنا ہے۔

ایسی صورت میں جو مقدم ہے وہ موخر کا عکس کیسے ہو سکتا ہے۔ اب علم الاجسام نے اتنی ترقی کر لی ہے کہ دماغ کی ساخت اور اس کا طریقہ کار کوئی پُر اسرار معما باقی نہیں رہا جس کو فلسفیانہ قیاس آرائیوں سے حل کیا جلتے۔ اب تو معمولی ڈاکٹر بھی بتا سکتا ہے کہ ہمارا دماغ خارجی دنیا سے کس کس طرح اثر قبول کرتا ہے۔ نیز یہ کہ دماغ کے خلیوں اور شریانون کا بقیہ جسم سے کیا تعلق ہے۔ ہمارے اعصابی نظام کا محور دماغ (اور ریڑھ کی ہڈی) ہے۔ دماغ میں دس ارب سے تتو ارب تک اعصابی خلیے ہوتے ہیں اور ہر خلیہ دوسرے خلیوں سے ایک ہزار ریشوں کے ذریعہ جڑا ہوتا ہے۔ جسم کے اندر اور باہر کی تمام اطلا میں انہیں صحیح درجہ کی راہوں سے شعور کی مختلف سطحوں تک پہنچتی ہیں۔ چنانچہ ہمارے علم، حافظے اور خیال کی لاکھوں کروڑوں شکلیں انہیں اعصابی خلیوں کی مرہون ہیں۔ مثلاً آنکھ جس سے ہم دیکھتے ہیں اُس کے بالائی پردے (RETINA) میں تیرہ کھرب خلیے ہوتے ہیں جو خارجی اثر قبول کرتے ہیں۔ یہ بالائی پردہ دس لاکھ سے زائد اعصابی ریشوں کے ذریعہ دماغ سے جڑا ہوتا ہے۔ دماغ اپنا فریضہ انہیں اربوں اعصابی خلیوں کے ذریعہ سرانجام دیتا ہے۔ مثلاً فرض کیجئے کہ آپ کو چوٹ لگتی ہے۔ آلہ ضرب جیوں ہی آپ کی کھال کو چھوئے گا کھال کے خلیوں میں ہیجان اُٹھے گا۔ یہ ہیجان آپ کے مرکزی اعصابی نظام (دماغ اور ریڑھ کی ہڈی) میں دوڑ جائے گا، در آپ چوٹ کو آنا فانا محسوس کر لیں گے۔ اگر آپ کو آلہ ضرب کی نوعیت کا تجربہ ہے تو آپ کا دماغ یہ بھی بتا دے گا کہ چوٹ کس چیز سے لگی ہے۔ اور یہ ساری اطلاع تار برقی سے بھی کم وقت میں پل جھپکتے موصول ہو جائے گی۔ کسی اطلاع کی دماغ تک رسائی کی نوعیت برقی اور کیمیادی ہوتی ہے۔ سب سے پہلے انسان کے جی اعضا — آنکھ، کان، ناک، زبان اور کھال — ہیں۔



برقی ہیجانات پیدا ہوتے ہیں۔ ان ہیجانات کی بے شمار قسمیں ہوتی ہیں اور وہ بے حد پیچیدہ ہوتے ہیں تب اعصابی خلیوں کو آپس میں ملانے والے ریشوں کے جوڑوں پر جو جھلتی چڑھی ہوتی ہے یہ برقی لہر ان پر دوڑنے لگتی ہے اس مل سے ایک بہت ہی مختصر سا کیمیائی ٹرانسمیٹر خارج ہوتا ہے جو دوسرے خلیوں میں ہیجان پیدا کرتا ہے۔ اس طرح ایک اعصابی خلیے کا عمل دوسرے پر اور دوسرے کا تیسرے پر ہوتا چلا جاتا ہے یہاں تک کہ اطلاع دماغ تک پہنچ جاتی ہے۔

انسان کو سب سے پہلے اپنے حسی ماحول کا شعور ہوا یعنی اس ماحول کا جو بالکل ہی اس کے گرد و پیش تھا۔ پھر اس کو اس محدود رشتے کا شعور ہوا کہ جو اس کو دوسرے افراد یا اشیاء سے قائم کرنے پڑے۔ اسی کے ساتھ اسے سمجھنا بہت اپنی ذات کا شعور بھی ہوا اور تب اسے موجودات عالم۔۔۔ پھر۔۔۔ کا شعور ہوا لیکن اس وقت تک پھر سے انسان کا رابطہ دراصل حیوانی رابطہ تھا۔ البتہ جب انسان کی ضرورتیں بڑھیں۔ اس نے ان ضرورتوں کی تسکین کے لئے آلات و اوزار بنائے، تقسیم کرنے کا رواج پایا اور جسمانی اور دماغی محنت کی تقسیم ہوئی تو اس غلط فہمی کی بنیاد پڑی کہ شعور گرد و پیش کے ماحول اور سماجی حالات زندگی سے الگ کوئی آزاد یا وجود بالذات حقیقت ہے حالانکہ شعور ہمیشہ انسانوں کے ذہن سے باہر کی حقیقتوں کا شعور ہوتا ہے خواہ یہ حقیقتیں مادی ہوں یا غیر مادی (انصاف، مساوات، جمہوریت وغیرہ) اور سماجی حالات کا پابند ہوتا ہے۔

ہر تہذیب کا مخصوص نظام فکر و احساس ہوتا ہے۔ یہ نظام اس رشتے کی نوعیت کو ظاہر کرتا ہے جو معاشرے کے افراد اور موجودات میں مستوار ہوتا ہے۔

چنانچہ انسان کے حالات وجود جس سطح پر ہوں گے اُس کے شعور کی سطح بھی وہی ہوگی۔ جمادات، نباتات، حیوانات اور دوسرے انسانوں سے اُس کا رابطہ جس قسم کا ہوگا اُس کے سوچنے اور محسوس کرنے کا انداز اور اُس کے عقائد و رجحانات بھی اُسی کے مطابق ہوں گے۔ جنگلی دور کے انسان میں خدائے واحد کا یا جنت و دوزخ کا، یا یومِ حشر کا شعور پیدا نہیں ہو سکتا تھا اور نہ قرون وسطیٰ کا انسان ارتقاء، اضافیت اور جوہری توانائی کے نظریے دریافت کر سکتا تھا۔

یہ تغیرات آلات و اوزار اور سماجی روابط میں تبدیلی کی وجہ سے آتے ہیں۔ دراصل نظامِ فکر و احساس کی تبدیلی خود اس بات کی دلیل ہوتی ہے کہ معاشرے کی تخلیقی اساس اب وہ نہ رہی جو پہلے تھی۔ مثلاً پتھر کے زمانے کی تہذیب کو لیجئے۔ اُس وقت انسان تیرکمان، بلم بھالے سے شکار کر کے یا خود زود درختوں کے پھل پھول کھا کر ہی اپنی ضرورتیں پوری کرتا تھا۔ وہ مادے کی ہیئت (پتھر کی نکیلی آنیاں، کمان وغیرہ) اور کیفیت (لکڑی سے آگ) میں تنھوڑی بہت تبدیلی کر لیتا تھا۔ اُس نے اپنی روزمرہ کے سماجی تجزیوں سے (قوتِ گویائی کی مدد سے) گرد و پیش کی چیزوں کے خواص معلوم کر لئے تھے اور ان کے نام بھی متعین کر لئے تھے لیکن وہ مظاہرِ قدرت کی حرکت کے اسباب و علل سے بالکل واقف نہ تھا اور نہ اُس کو طبعی تبدیلیوں کے قوانین کا شعور تھا۔ مثلاً وہ تمام موجودات — دریا پہاڑ، سورج چاند، زمین آسمان، جانور درخت، آندھنی طوفان، سیلاب زلزلہ، اولیٰ بارش — کو اپنی طرح فعال اور بار بارہ شخصیتیں سمجھتا تھا۔ چونکہ ان چیزوں سے اُس کو ہر وقت سابقہ پڑتا تھا بلکہ اُس کی زندگی کا انحصار ہی

ان کے طرز عمل پر تھا۔ لہذا جو چیزیں اُس کو سکھ دیتی تھیں اُن کو وہ پسند کرتا تھا اور جو چیزیں اُسے دکھ پہنچاتی تھیں اُن سے وہ ڈرتا تھا۔ بعد میں یہی نیکی اور بدی، خیر و شر کی قوتیں قرار پائیں، چنانچہ ان کی تسخیر کے لئے وہ جادو و مستہر سے کام لیتا تھا یا اُن کی رضا جوئی کے لئے عبادت اور ریاضت کرتا تھا۔ وہ حیات اور موت میں بھی تمیز نہیں کر سکتا تھا اور نہ اُس کے ذہن میں موت کا کوئی تصور تھا۔ اُس کا نظام فکر احساس افزائش، نسل افزائش، خوراک کی ضرورتوں کے محور پر گھومتا تھا۔ یہی وجہ ہے کہ وہ مادہ جنس کو نر جنس پر فوقیت دیتا تھا۔ کیونکہ اُس کا مشاہدہ یہی کہتا تھا کہ انسان ہو یا جانور مادہ ہی کے پیٹ سے نئی نسل پیدا ہوتی ہے۔ اسپین اور فرانس کے غاروں میں پتھر کے زمانے کی جو دیواری تصویریں اور مجسمے ملے ہیں اُن سے اُن عوی کی پوری پوری تصدیق ہوتی ہے۔

جہاں تک تحفظ ذات کا تعلق ہے دورِ حاضر کے انسان نے بیشتر بیماریوں پر قابو پا لیا ہے اور علاج کے امتناعی و شفا فی طریقوں نے بھی بہت ترقی کر لی ہے لیکن ابتدائی انسان نہ تو بیماریوں کے اسباب سے واقف تھا اور نہ اس کو علاج کے طریقے آتے تھے۔ اُس کو جڑی بوٹیوں، نمکوں اور دوسری نباتات و معدنیات کی شفا بخش تاثیر کا علم لاکھوں برس کے تجربے کے بعد ہوا ہے۔ اس تجربے کے کارن نہ جانے کتنوں کی جانیں گئی ہوں گی تب کہیں علم طب کی بنیاد پڑی ہوگی۔ اس بات کو بھی پانچ چھ ہزار برس سے زیادہ عرصہ نہیں گزرا ہے۔ چنانچہ کانسی کے زمانے میں بھی عام عقیدہ یہی تھا کہ بیماری کا باعث کسی رب النوع، کسی دیوی دیوتا یا جن بھوت کی خفگی ہے۔ اسی لئے لوگ دوا دارو کے بجائے جھاڑ پھونک، دعا تعویذ، نذریات



کو زیادہ اہمیت دیتے تھے۔ یہاں تک کہ انجیل مقدس کے مطابق حضرت عیسیٰؑ بیماروں کے بدن سے بدروحیں نکال کر اپنی مسیحائی کے معجزے دکھاتے تھے۔ عقائد کی سخت گیری کا عالم یہ ہے کہ آج بھی جب کہ سائنس نے تجربے سے ثابت کر دیا ہے کہ تمام ذہنی اور جسمانی بیماریوں کے اسباب مادی ہوتے ہیں اور کوئی مافوق الفطرت طاقت ان خرابیوں کی ذمہ دار نہیں ہے۔ ہمارے ملک کے لاکھوں کروڑوں باشندوں کا ایمان ہے کہ پیروں فقیروں کے مزار پر منت ماننے یا دعا تعویذ سے بیماریاں دور ہو سکتی ہیں۔ بالخصوص پاگل پن، مرگی اور ہیپٹرای جیسی نفسیاتی اور اعصابی بیماریاں جن کے باقاعدہ علاج کا ابھی تک ہمارے ملک میں مناسب انتظام نہیں ہے۔ شعور کی یہ پستی اس بات کا ثبوت ہے کہ یہاں کے بیشتر علاقوں کے سماجی حالات اور پیداواری آلات میں کانسنے کے زمانے سے اب تک بہت کم تبدیلی ہوئی ہے۔ زندگی پرانے ڈگر پر بدستور چل رہی ہے اور حاکم طبقوں کی برابر یہی کوشش ہے کہ لوگ سائنسی علوم کی روشنی سے محروم رہیں اور توہم پرستیوں میں بدستور مبتلا رہیں۔

کانسنے کی تہذیبوں کا انداز فکر و احساس زیادہ ترقی یافتہ تھا۔ کیونکہ کانسنے کے دور میں پیداواری آلات و اوزار بہتر ہو گئے تھے۔ پیداوار اور آبادی بڑھ گئی تھی۔ کاموں کی تقسیم میں اضافہ ہو گیا تھا۔ پتھر کے زمانے کا معاشرہ سفری اور شکاری معاشرہ تھا۔ کانسنے کا معاشرہ حضری اور زرعی معاشرہ تھا۔ مصر، یونان، وادی دجلہ و فرات، وادی سندھ، وادی گنگ و جمن اور ایران کی پرانی تہذیبیں کانسنے کی تہذیبیں تھیں۔ ان کے عظیم الشان تخلیقی کارناموں کو

بیان کرنے کے لئے دفتر و کار ہوں گے۔ کانے کے زمانے کا انسان ہل بیل کی مدد سے کھیتی باڑی کرتا تھا۔ اُسے تجربے سے معلوم ہو گیا تھا کہ جو بوڑھے دیہی کاٹو گے۔ زمین کو جو تنے والے ہل، کھار کا چاک، پہیہ دار گاڑیاں، سوت اور اُون کا تنے کے چرخے اُس دور کے پیداواری آلات و اوزار تھے۔ مٹی کے برتنوں کو آگ میں پکانا، دھاتوں کو پگھلاتا، کپڑے بننا، عمارتیں بنانا، شہر بسانا اور مٹی کی لوحوں یا درخت کی چھالوں یا جانور کی کھالوں پر موتی علامتوں کے نقش بنانا دفن تحریر کی ایجاد اُن کے ہنر تھے۔ مختصر یہ کہ انسان پہلی بار کانے کے دور ہی میں قسم قسم کی مادی تخلیقات پر خود قادر ہوا تھا۔ گویا وہ پہلی بار صحیح معنی میں انسان بنا تھا۔

اس مضمون میں گنجائش نہیں ہے ورنہ ہم تفصیل سے بتاتے کہ کانے کے زمانے کی تخلیقی سرگرمیوں کا اُس دور کے نظام فکر و احساس سے کیا رشتہ ہے۔ اور اُس دور کے عقائد ذہنی رجحانات، علم و ادب اور فنون لطیفہ کس کس طرح اپنے سماجی حالات یعنی طرز معاشرت کی عکاسی کرتے ہیں۔ مثلاً جب معاشرے میں طبقات قائم ہوئے اور ذاتی ملکیت نے رواج پایا اور معاشی اور سیاسی اقتدار مطلق العنان بادشاہوں، دربار کے امیروں اور پروہتوں کے ہاتھ میں آیا تو ان طبقوں نے اپنے معاشرتی نظام سے ملتا جلتا اور اُس کے متوازی پوری کائنات کا ایک دیو مالائی نظام وضع کر لیا۔ تخلیق کائنات کے نئے نئے عقیدوں نے رواج پایا۔ جس طرح زمین پر بادشاہ کی مطلق العنان حکومت تھی اُسی قسم کی مطلق العنان حکومت آسمان پر بھی قائم کی گئی۔ جس طرح زمین پر عام انسانوں کی زندگی اور موت بادشاہ کے اختیار میں تھی اور اس کی تقدیر کا فیصلہ حاکم وقت کرتا تھا اُسی طرح

کا اختیار کائنات کے قادر مطلق خداؤں۔ زیوس، ریح، مردوک، بعل، اہور مزدا، ایشور وغیرہ۔ سے منسوب کیا گیا۔ جزائرا، دوزخ، جنت، ملائکہ اور مقربین، شیائین اور بھوت پریت، حساب و کتاب، حشر و نشر، میزان اور عدالت غرض کہ انکار و عقائد کا ایک باقاعدہ نظام مرتب ہو گیا جو غور سے دیکھا جائے تو اس دور کی مطلق العنان بادشاہتوں کا اہو بہو چہرہ نظر آئے گا۔ شعور کی کمی کے باعث انسان عالم موجودات کی سائنسی توجہ و تشریح نہیں کر سکتا تھا لہذا اس نے کائنات کے نظام عمل کو بھی اپنے سماجی نظام کے حوالے سے دیکھا۔ سماجی نظام کے چرچے یا عکس کو اصل خیال کیا۔ اور جو اصل حقیقت تھی اسے نظام کائنات کا چہرہ یا عکس سمجھا۔

اسی طرح کانے کے دور کی نظموں اور داستانوں میں، گیتوں اور گانوں میں، مجسموں اور رنگین تصویروں میں غرضیکہ تمام ذہنی اور حسی تخلیقات میں لوگوں کی طرز زندگی کا، جذبات و خواہشات کا، ان کے غموں اور خوشیوں کا، پسند و ناپسند کا، عادات و اطوار کا، عشق و محبت کی قلبی واردات کا، اخلاق اور آداب کا بڑا دلکش اخیال آفریں نقشہ ملتا ہے۔

ہر معاشرے کا نظام فکر و احساس سماجی شعور کے تابع ہوتا ہے اور یہ سماجی شعور سماجی حالات کے مطابق ہوتا ہے۔ مثلاً انسان ہزاروں سال سے یہی یقین کرتا چلا آتا تھا کہ کائنات کا مرکز و محور زمین ہے اور چاند سورج زمین کے گرد گھومتے رہتے ہیں۔ دوسرا عقیدہ یہ تھا کہ زمین فرش کی طرح بچھی ہوئی ہے۔ ہماری اپنی آنکھیں بھی اس عقیدے کی تصدیق کرتی ہیں بلکہ اس عقیدے کی بنیاد ہی ذاتی مشاہدہ پر تھی۔ اگر کوئی دانش ور ان عقائد سے اختلاف کرتے



ہوئے کہتا تھا کہ سورج چاند کی گردش ہماری نظر کا دھوکا ہے۔ دھواں زمین گھومتی ہے تو اس پر کفر و الحاد کے فتوے لگائے جاتے تھے۔ اس کو آگ میں زندہ جلا دیا جاتا تھا۔ البتہ جب قدر بین، خورد بین اور ایسی نوع کے دوسرے آلات ایجاد ہوئے تو ثابت ہو گیا کہ یہ سارا نظام بطلیموسی جس کی صداقت مقدس کتابوں سے ثابت کی جاتی تھی واقعی قیاس آرائی اور نظر کا دھوکا تھا۔ پھر رفتہ رفتہ اور آلات ایجاد ہوئے اور انسان نے اپنے تجربے سے معلوم کر لیا کہ بارش سیلاب، آندھی طوفان، بجلی زلزلے، خشک سالی سب کے مادی اسباب ہیں اور ان کی بابت وثوق سے پیشین گوئی کی جاسکتی ہے۔ اسی طرح یہ بھی پتہ چل گیا کہ زمین چاند سورج اور دوسرے مظاہر قدرت مادے کی مختلف شکلیں ہیں۔ ان کی حرکت کے مادی قانون ہیں اور یہ کہ مادہ فنا نہیں ہوتا بلکہ جون بدلتا رہتا ہے۔ ان انکشافات و ایجادات سے انسان کے افکار و عقائد میں جو عظیم انقلاب آیا وہ اظہار من الشمس ہے۔

یہی حال تخلیق کے عقیدے کا ہے کہ ہر مذہب کی اساس اس پر قائم ہے۔ عقیدہ تخلیق کے اہم نکتے دو ہیں۔ اول یہ کہ موجودات عالم مخلوق ہیں یعنی وہ از خود عدم سے وجود میں نہیں آئے بلکہ ان کا کوئی خالق ضرور ہے۔ دوم یہ کہ یوم تخلیق سے آج تک یہ تمام اشیاء۔ جانور، انسان، نباتات، جمادات۔

---

۱۔ مولوی صاحبان اب تو اس بحث سے کتراتے ہیں کہ زمین ساکن ہے یا متحرک گول ہے یا فرش کی مانند پھٹی ہوئی لیکن ۱۹ویں صدی میں ان سوالوں کو ٹبری اہمیت دی جاتی تھی چنانچہ سر سید احمد خان نے ۱۸۴۸ء میں "قول متنبہ" نامی بطلان حرکت زمین کے عنوان سے ایک مقالہ لکھا تھا۔

جوں کی توں موجود ہیں۔ ان میں اب تک کوئی تبدیلی نہیں ہوگی۔ یوں تو عہدِ قدیم کے متعدد یونانی، لاطینی اور ہندوستانی مفکر دھیراک لائی ٹوس، بوکری شیش، گوتم بدھ، چارواک وغیرہ ان عقیدوں کو نہیں مانتے تھے یکسے عقلی دلائل کے علاوہ ان کے پاس کوئی ٹھوس ثبوت انکار کے حق میں نہ تھا۔ البتہ ۱۹ویں صدی میں جب ڈارون اور دوسرے سائنس دانوں نے ارتقا کا نظریہ پیش کیا اور ٹھوس شواہد اور آثار سے ثابت کیا کہ حیوانوں کو کسی نسل سے نہیں کیا ہے اور نہ وہ ازل سے یکساں موجود ہیں بلکہ ان میں نوعی تبدیلیاں ہوتی رہی ہیں اور جانوروں نے بشمول انسان ارتقا کے مختلف ادوار سے گزر کر موجودہ شکل اختیار کی ہے تو انسان کے افکار و عقائد میں بھی بڑی تبدیلیاں پیدا ہوئیں۔

ادپر کی باتوں سے ہم اس نتیجہ پر پہنچتے ہیں کہ ہمارے افکار و احساسات

---

۱۸۵۹ء میں شائع ہوئی تو برطانیہ اور امریکہ میں ہل چل مچ گئی۔ ڈارون کی مخالفت اور حمایت میں مضامین اور رسالے لکھے گئے۔ گر جاگروں میں دغظ ہوئے۔ مناظرے ہوئے۔ تقریریں کی گئیں حتیٰ کہ کتاب کو ضبط کرنے کے لئے مظاہرے بھی ہوئے لیکن آخر کار سب کو ڈارون کی بات ماننی پڑی۔ چنانچہ آج دنیا کے ہر مہذب ملک میں ارتقا کا نظریہ نصاب میں داخل ہے۔ ہمارے ملک میں کسی شخص کو یہ تو فحش تو نہ ہوئی کہ ڈارون کا جواب علمی سطح پر دیتا۔ البتہ ہمارے بعض شاعروں اور ادیبوں نے جن میں حضرت اکبر الہ آبادی پیش پیش تھے ڈارون کا منہ چڑھایا اور نظریہ ارتقا پر پھیتیاں کس کر، سمجھتے ہیں کہ ہم نے ڈارون کی زبان بند کر دی ہے۔

آسمان سے نہیں ٹپکتے اور نہ زمان و مکان کی قید سے آزاد ہوتے ہیں بلکہ تہذیب کے دوسرے عوامل کی طرح سماجی حالات کی پیداوار ہوتے ہیں۔ دوسرے یہ کہ ہر تہذیب کے نظام فکر و احساس میں وقتاً فوقتاً تبدیلیاں ہوتی رہتی ہیں اور ان تبدیلیوں کا باعث سماجی حالات میں تغیرات ہیں۔ لیکن سماجی حالات اُس وقت تک نہیں بدلتے جب تک خود معاشرے کے اندر کوئی ایسی سماجی قوت نہ ابھرے جو ان حالات کی نفی کرتی ہو۔

اس کے یہ معنی نہیں ہیں کہ خیالات ہمارے ذہن کی فقط انفعالی یا مجہول کیفیت ہوتے ہیں یا وہ ہمارے طرزِ عمل یا معاشرے پر کوئی اثر نہیں ڈالتے حقیقت یہ ہے کہ خیالات میں بڑی طاقت بڑی توانائی ہوتی ہے۔ خیالات انسان کی قوتِ عمل کو حرکت میں لاتے ہیں۔ اُس کی سرگرمیوں کا رُخ متعین کرتے ہیں۔ اُس میں ایمان، یقین اور دلولہ پیدا کرتے ہیں اور اُس سے اپنی زندگی کا فلسفہ متعین کرنے میں مدد دیتے ہیں۔ مگر جیوں ہی ہم یہ سوال اٹھاتے ہیں کہ فلاں فلسفہ دسویں صدی میں کیوں نمودار ہوا۔ دوسری صدی میں انسانوں کے ذہن میں کیوں نہیں ابھرا، یا فلاں نظریہ انیسویں صدی میں کیوں نمودار ہوا یا پانچویں صدی میں کیوں نہ ابھرا تو پھر ہم کو لازمی طور پر اُس مخصوص صدی میں انسان کے حالاتِ زندگی کو جانچنا پڑتا ہے۔ اُن کی ضروریاتِ زندگی کیا تھیں، وہ ان ضرورتوں کو کس طرح پورا کرتے تھے، اُن کے پیداواری عناصر و آلاتِ پیداوار کیا تھے اور اُن کے معاشرے میں انسان انسان کے درمیان کیا روابط تھے اور جب ہم ان سوالوں کے جواب پر غور کرتے ہیں تو پتہ چلتا ہے کہ انسان اپنی تاریخ کا مصنف



بھی ہے اور تائید کے دے کا ادا کار بھی۔

مثال کے طور پر سرسید احمد خاں کے خیالات کا جائزہ لیں۔ برصغیر پاک و ہند کے مسلمانوں کی ذہنی اور حسی اصلاح کے سلسلے میں سرسید کی خدمات کسی سے چھپی ہوئی نہیں ہیں۔ لیکن ہم دیکھتے ہیں کہ ۱۸۴۰ء میں آئین اکبری مرتب کرتے ہیں اور جب مرزا غالب اُن کو لکھتے ہیں کہ میاں ان پُرانی باتوں میں اسب کیا دھرا ہے۔ ان سے نکلا اور دیکھو کہ دانا یا ان فرنگ نے سائنس کی کیسی کیسی حیرت انگیز ایجادیں کی ہیں تو سرسید کو غالب کی یہ نصیحت بُری لگتی ہے لیکن بیس سال بعد وہی سرسید احمد خاں سائنٹفک سوسائٹی بناتے ہیں اور آثارِ قدیمہ کے نمائندوں سے ”نیچری“ کافر، زندیق کا خطاب پاتے ہیں۔ سرسید کے اندر یہ ذہنی انقلاب کیا کوئی اتفاقی امر تھا یا اس کے کچھ سماجی اسباب و محرکات تھے؟ معمولی سمجھ کا آدمی بھی یہی کہے گا کہ سرسید کے خیالات میں جو تبدیلیاں آئیں وہ ملک میں مغربی طرز کے نظم و نسق، مغربی طرزِ معاشرت اور مغربی تعلیم کے نفوذ کے سبب آئیں اور اگر مغرب کا اثر و نفوذ غالب نہ ہوتا تو غالباً سرسید بھی بدستور آثارِ قدیمہ ہی کے نظاروں میں محو رہتے۔

ہیں یہ حقیقت بھی فراموش نہیں کرنی چاہیے کہ تہذیب جب طبقات میں بٹ جاتی ہے تو خیالات کی نوعیت بھی طبقاتی ہو جاتی ہے اور جس طبقے کا غلبہ معاشرے کی مادی قوتوں پر ہوتا ہے اُسی طبقے کا غلبہ ذہنی قوتوں پر بھی ہوتا ہے۔ یعنی معاشرے میں اُسی کے خیالات و افکار کا سکھ چلتا ہے۔ مثلاً اشرافی تہذیب میں

ایفائے عہد، شجاعت، سخاوت، مہاں نوازی اور عزت داری کو پوری اہمیت دی جاتی تھی کیونکہ اشرافیہ طبقے کی بقا کے لئے ان تصورات پر عمل کرنا بہت ضروری تھا۔ لیکن صنعتی تہذیب میں جب سرمایہ دار طبقے کا غلبہ ہوا تو ان تصورات کی پرانی افادیت باقی نہیں رہی۔ اُن کی جگہ آزادی، مساوات، جمہوریت کے تصورات نے دلچ پایا کیونکہ یہ تصورات سرمایہ دار طبقے کے لئے مفید تھے۔ اور ان تصورات کو مقبول عام بنائے بغیر سرمایہ دار طبقہ اشرافیوں کو اقتدار کی کرسی سے ہٹا نہیں سکتا تھا۔

مگر طبقاتی تہذیبوں میں کمسالی افکار و عقائد کے خلاف "باغیانہ" خیالات بھی بھرتے رہتے ہیں۔ حکمران طبقہ ان خیالات کا سختی سے سدِ باب کرتا ہے۔ ان خیالات کی تبلیغ کرنے والوں کو ملک و قوم کا دشمن یا خدا کا دشمن قرار دیا جاتا ہے۔ اُن کی زبان بند کی جاتی ہے، اُن کی تحریریں کو نذرِ آتش کیا جاتا ہے اور ضرورت ہو تو اُن کو جان سے مار دیا جاتا ہے۔ "باغیانہ" خیالات کا ظہور معاشرے کے محکوم طبقوں کے "باغیانہ" تقاضوں کی نشان دہی کرتا ہے۔ مثلاً خلافت بنی امیہ کے دور میں عقیدہ جبر کا غلبہ تھا۔ اس عقیدے سے بنی امیہ کی جاہلانہ حکومت کو تقویت ملتی تھی۔ اس کے برعکس بنی امیہ کے مخالفین قدم و اختیار کے فلسفے کے حامی تھے۔ کیونکہ فلسفہ قدر میں حاکم وقت کو بدلنے کی اجازت تھی۔ اور یہ فلسفہ بنی عباس کے حق میں نہایت موزوں تھا چنانچہ بنی عباس نے ابتدا میں معتزلہ کی خوب ہمت افزائی کی البتہ جب اُن کا اقتدار مستحکم ہو گیا تو انہوں نے بھی معتزلہ پر اسی طرح مظالم ڈھائے جس طرح اُن کے پیش رو اُموی خلفائے ڈھائے تھے۔

## سماجی اقدار

کسی معاشرے میں رواج و سلوک، اخلاق و عادات، طرز و دوامند، رسم و رواج، حسن و جمال اور فن و اظہار فن کے جو معیار رائج ہوتے ہیں وہی اس معاشرے کے سماجی اقدار کہلاتے ہیں۔ یہ قدریں کسی مجلس شوریٰ میں وضع نہیں کی جاتیں اور نہ قانون کے ذریعہ نافذ ہوتی ہیں۔ بلکہ ان کے پیچھے صدیوں کی تاریخی روایات ہوتی ہیں۔ معاشرے کی کسب و جہد ہوتی ہے اس کے تجربے اور مشاہدے ہوتے ہیں۔ اس کا جمالیاتی ذوق ہوتا ہے اور ان سب کے قوام سے سماجی قدریں رفتہ رفتہ تشکیل پاتی ہیں۔ معاشرے کے افراد ان قدروں کی حتی الوسع پابندی کرتے ہیں۔ پرانے زمانے میں تو ان قدروں پر بڑی سختی سے عمل ہوتا تھا۔ اور ان سے انحراف کرنے والوں کو قبیلہ ہی سے خارج کر دیا جاتا تھا۔ مثلاً عربوں کی قبیلہ واری نظام کی بنیاد ”عصبیت“ یعنی قبیلہ سے وفاداری پر تھی اور یہ وفاداری اتنی غیر مشروط تھی کہ اگر قبیلہ کسی شخص کو حکم دیتا کہ اپنی بیوی کو طلاق دو تو وہ اس حکم کی خلاف ورزی نہیں کر سکتا تھا۔ پروفیسر مونٹ گومری وائٹ اس تصور کو ”قبیلہ واری انسان دوستی“ سے تعبیر کرتا ہے اگر کوئی شخص اپنے باپ یا بھائی کے خون کا بدلہ نہ لیتا تو قبیلہ والے اس کو بڑی حقارت سے دیکھنے سے تھے بلکہ اس کی زندگی اجیرن ہو جاتی تھی چنانچہ عرب شاعر امر القیس کے بارے میں مشہور ہے کہ جب وہ اپنے باپ کے قتل کا بدلہ لینے روانہ ہوا تو راستے میں زوی الخلاء کے معبد پر استخارے کے لئے ٹھہرا۔ اس نے تین بار رسم کے مطابق تیر توڑے مگر ہر بار یہی استخارہ نکلا کہ انتقام کا ارادہ ترک کر دو۔ امر القیس کو دیوتا پر بہت طیش آیا اور تیروں کے ٹکڑے بت کے منہ پر مار کر لولاہ لعنت ہو تجھ پر۔ اگر تیرا باپ قتل ہوتا تو تو ہرگز مجھے منع نہ کرتا۔ اسی طرح اگر کوئی شخص کسی مسافر کو



خواہ وہ قاتل یا ڈاکو ہی کیوں نہ ہوتا پناہ دینے سے گریز کرتا تو لوگ اس کو نہایت بُزدل سمجھتے تھے۔ اور بُزدلی قبیلہ واری نظام میں سب سے شرمناک اخلاقی کمزوری خیال کی جاتی تھی۔

معاشرہ اپنی سماجی قدروں کی پاسبانی اس وجہ سے کرتا ہے کہ سماج کی بقا کا دارو مدار بڑی حد تک انہیں قدروں کے تحفظ پر ہوتا ہے۔ اگر ان قدروں کی طرف سے غفلت برتی جائے تو معاشرے کا شیرانہ ہی بکھر جائے اور اس کی انفرادیت باقی نہ رہے مثلاً عربوں میں غلو، اسلام سے پیشتر ذی الحجہ کے مہینے میں خونریزی قطعاً ممنوع تھی۔ وجہ یہ تھی کہ حج کے موقع پر مکہ میں بہت بڑا تجارتی میلہ لگتا تھا۔ اس میلے میں سوداگروں کے قافلے دور دراز مقامات سے آکر شریک ہوتے تھے اور ہفتوں خرید و فروخت کا بازار گرم رہتا تھا۔ اہالیانِ مکہ کی روزی کا انحصار اسی میلہ اور زائرین حج کے اجتماع پر تھا۔ (یہ صورت حال ہنوز پاتی ہے)۔ اب اگر قبائلی جنگیں حج کے زمانے میں بھی جاری رہتیں تو ظاہر ہے کہ عربوں کی معیشت کا سارا نظام و دہم برہم ہو جاتا۔ اسی طرح سامے ملک میں بعض خانہ بدوش بلوچ قبیلوں کی سماجی قدروں کی بنیاد "شرکت" پر قائم ہے۔ شرکت سے مراد یہ ہے کہ قبیلہ کے افراد کے اثاثے پر ہر شخص کا مساوی حق ہوتا ہے۔ مثلاً اگر ایک خاندان کے پاس نمک یا آٹا ختم ہو جائے تو وہ دوسرے خیمے سے یہ چیزیں لے آ سکتا ہے۔ اس کو خیمے والے سے اجانت لینے کی ضرورت نہیں ہوتی اور نہ ان چیزوں کی قیمت ادا کرنی پڑتی ہے۔

بعض حلقوں کا خیال ہے کہ سماجی قدریں آسمان سے کسی مذہبی پیشوایا مصلح قوم یا فرماں روا کی وساطت سے نازل ہوتی ہیں لیکن حقیقت یہ ہے کہ سماجی قدریں

اوپر سے نافذ نہیں ہوتیں۔ جن قدروں کو افراد سے محسوب کیا جاتا ہے ان کا اگر سراغ لگایا جائے تو پتہ چلتا ہے کہ وہ بھی معاشرے میں بہت پہلے سے رائج تھیں۔ مذہبی پیشوا یا مصلح قوم کی عظمت یہ ہے کہ وہ مروجہ قدروں میں سے فرسودہ اور مہترت رساں قدروں کو رد کر دیتا ہے اور مفید قدروں کو ایک ضابطے کی شکل میں مرتب کر دیتا ہے۔ مواصل ان سماجی قدروں کو معاشرہ اپنی ضرورتوں کے پیش نظر وضع کرتا ہے لیکن رفتہ رفتہ یہ حقیقت ہماری نظروں سے اوجھل ہو جاتی ہے اور ہم ان قدروں کو انسان کے باہمی رابطوں اور سماجی ضرورتوں سے الگ کر کے موعظی حیثیت دینے لگتے ہیں۔ مثلاً آیام جاہلیت "میں عربوں کے نزدیک انسان کا جو ہر ذاتی "مروت" تھا۔ مروت کے لغوی معنی ہیں مردانگی۔ اس مروت کا اظہار شجاعت، سخاوت اور ایثار عہد کے ذریعہ ہوتا تھا۔ اسی طرح خطابت، تیراندازی اور شہ سواری کا شمار بھی اعلیٰ ترین اوصاف میں ہوتا تھا مگر عربوں نے اپنے مردِ کامل کا یہ معیار تفریحاً مقرر نہیں کیا تھا اور نہ ان پر وحی آتی تھی بلکہ ان اوصاف کا تعلق ان کی زندگی اور موت سے تھا۔ کیونکہ جس ملک میں قبیلے دن رات آپس میں لڑتے رہتے ہوں وہاں کے لوگوں میں اگر مروت "نہ ہو تو زندگی محال ہو جائے۔

بعض سماجی قدیم اپنے عہد کی قریب قریب سبھی تہذیبوں میں مشترک ہوتی ہیں مثلاً جن دلوں غلامی کا رواج نہیں ہوا تھا تو جنگی قیدیوں کو قتل کر دیا جاتا تھا کیونکہ معاشرہ قیدیوں کے ردی کپڑے کی کفالت نہیں کر سکتا تھا اور نہ ان کو آزاد چھوڑ سکتا تھا اس وقت انسانوں کا یہ خون ناحق اخلاقی جرم نہیں سمجھا جاتا تھا۔

بلکہ معمولات میں شامل تھا۔ لیکن جب فتح مندوں کو یہ احساس ہوا کہ جنگی قیدیوں سے روٹی کپڑے کے عوض مشقت کے سخت سے سخت کام لئے جاسکتے ہیں اور ان کی مدد سے پیداوار بڑھائی جاسکتی ہے تو ان کو قتل کرنے کا رواج ترک کر دیا گیا اور ان کو غلام بنایا گیا۔ اب غلام اور کینزیں آقاؤں کی ذاتی ملکیت بن گئیں اور ان کی خرید و فروخت معمولات میں شامل ہو گئی۔ حتیٰ کہ افلاطون اور ارسطو جیسے اخلاقیات کے مبلغین کو بھی غلامی میں کوئی عیب نظر نہیں آیا۔

مگر سماجی رشتوں کی بعض غیر پیداواری قدریں بھی مشترک ہوتی ہیں۔ مثلاً راست بازی، مہماں نوازی، رحمہاں، عدل و انصاف، مظلوم کے ساتھ ہمدردی، فن کاروں کی عزت، عالم فاضل بزرگوں کا احترام، شعر و شاعری اور گانے بجانے کا شوق، شادی بیاہ کی تقریبوں میں خوشی اور غمی یا موت پر افسوس کا اظہار۔ یہ قدریں کم و بیش سب تہذیبوں میں رائج ہوتی ہیں، البتہ ان کو برتنے کے انداز اور قاعدے جدا ہوتے ہیں۔

لیکن بعض قدیم معاشرے کی انفرادی خصوصیت ہوتی ہیں اور ضرورتاً نہیں کہ دوسرا معاشرہ بھی ان قدروں کی پیروی کرے۔ مثلاً بعض قومیں چھپکلی۔ بینڈک۔ سانپ۔ سونہ۔ حتیٰ کہ کتے کا گوشت بھی بڑے شوق سے کھاتی ہیں جب کہ دوسری قومیں ان جانوروں کو چھونا بھی پسند نہیں کرتیں۔ اسی طرح تن کی عویانی ہمارے معاشرے میں نہایت محبوب ہے حالانکہ بعض قبیلے بالکل ننگے رہتے ہیں اور برہنگی سے ان کو نہ تو گھراہٹ محسوس ہوتی ہے اور نہ ان کے جنسی جذبات میں ہیجان اٹھتا ہے۔ بعض تہذیبوں میں ایک سے زیادہ بیویاں رکھنا ممنوع ہے، بعضوں میں ممنوع نہیں

نہیں ہے۔ بعضوں میں طلاق کا رواج ہے بعضوں میں نہیں ہے۔ حسن کے معیار ہی کو  
 لیجئے۔ جو آریاؤں، دراوڑوں، حبشیوں اور منگولوں میں ایک دوسرے سے  
 جدا ہے کسی تہذیب میں آنسو کی طرح جھلکتا سیاد رنگ، چپٹی ناک اور موٹے موٹے  
 ٹکے ہونٹ حسن کی نشانی ہیں، اور کسی تہذیب میں گورا رنگ، مستواں ناک، پتلے ہونٹ  
 اور نرگی آنکھیں۔ چنانچہ حبشہ کا جب کوئی عیسائی مصوٰر حضرت مسیحؑ اور مریمؑ کی  
 رنگین تصویر بناتا ہے تو مسیحؑ کے چہرے کے نقوش اور کھال کا رنگ اُن کے اپنے  
 معیار حسن کے مطابق ہوتے ہیں۔ لہذا ہم کسی حبشی یا جاپانی کے حسن کو اپنے معیار حسن  
 سے نہیں جانچ سکتے بلکہ ہمیں حسن کی وہ کسوٹی استعمال کرنی ہوگی جو حبشیوں اور  
 جاپانیوں میں رائج ہے۔ یہی حال دوسری سماجی قدروں کا ہے۔ ہم دوسروں کی  
 سماجی قدروں کو اپنی سماجی قدروں کی کسوٹی پر پرکھنے کے مجاز نہیں ہیں۔ سماجی  
 قدروں کو پرکھنے کا اگر کوئی عالمگیر معیار ہے تو وہ یہ کہ آیا ان قدروں سے افراد  
 کی داخلی صلاحیتوں یعنی ذہنی اور جسمانی امکانات کو فروغ ملتا ہے یا نہیں۔ اُن  
 کی تخلیقی قوت اور توانائی بڑھتی ہے یا نہیں۔ اگر جواب اثبات میں ہے تو  
 پھر ہم کو فقط اس بنیاد پر اعتراض کرنے کا حق نہیں پہنچتا کہ یہ قدریں ہماری  
 قدروں سے مختلف ہیں۔ البتہ جواب اگر نفی میں ہے تو پھر ہم اعتراض کرنے  
 میں حق بجانب ہوں گے۔ خواہ وہ قدریں ہماری ہوں یا کسی اور کی۔

سماجی قدریں جامداور ناقابل تغیر نہیں ہوتیں بلکہ اُن میں بھی وقتاً فوقتاً  
 تبدیلیاں ہوتی رہتی ہیں۔ مثلاً یونان اور روما کی پرانی تہذیبوں میں بھاری جسم  
 کی عورتیں حسین سمجھی جاتی تھیں کیونکہ اس زمانے میں خوراک کی قلت کے باعث



فرہی خوش حالی کی علامت بن گئی تھی۔ حسن کا یہ معیار قد و وسطیٰ تک باقی رہا۔ چنانچہ ماقیل، میشتین، مائیکیل، اینجیلو وغیرہ کی تصویروں میں عورتوں کے چہرے، پستان، پیڑ، کو لھے، رانیں، ہاتھ پاؤں سب سے موٹاپے کا اظہار ہوتا ہے۔ آج کل موٹاپا معیوب سمجھا جاتا ہے کیونکہ طبی سائنس نے ثابت کر دیا ہے کہ موٹاپا صحت کے لئے سخت مضر ہے۔ چنانچہ خوشحال گھروں کی نکستی عورتیں دبے ہونے کے لئے طرح طرح کے جتن کرتی رہتی ہیں البتہ محنت کش عورتیں اس بیماری سے محفوظ ہیں۔ جسمانی مشقت کے باعث ان کے بدن پر چربی بہت کم چڑھتی ہے۔

معاشرتی ماحول اور سماجی حالات میں جو تبدیلیاں آتی ہیں ان کا اثر قد و پر بھی پڑتا ہے۔ مثلاً کسی زمانے میں عرب قوم میں مروت کو انسانیت کا جوہر خیال کیا جاتا تھا۔ لیکن آپ کو آج بغداد، جدہ، دمشق، قاہرہ اور بیروت میں کہ عرب تہذیب کے مراکز ہیں احساس مروت کا نام و نشان نہیں ملے گا۔ بلکہ سود دنیاں کا وہی کامواری اور بے مروت ماحول جو دوسرے سرمایہ دار ملکوں کی سرشت ہے اب عرب معاشرے میں بھی سرایت کر گیا ہے۔

اگرچہ سماجی قدیم ہر عہد میں معاشرے کی نوعیت اور اس کے تقاضوں کی عکاسی کرتی ہیں مگر بعض قدیم تولائی ہوتی ہیں اور بعض مولائی یا آقائی۔ نفسیات اور عمرانیات کے علماء تولائی قدروں کو مادی نظام سے منسوب کرتے ہیں جس میں عورت کا رتبہ مرد سے اونچا ہوتا ہے، قبیلوں کے نام عورتوں کے نام پر رکھے جاتے تھے۔ (بنی کلثوم) حسب نسب ماں کی طرف سے چلتا تھا۔ ومنہ ابن ماء السمار۔ عمر ابن ہندہ، عمر ابن کلثوم مہلقات کا شاعر) اور جاہلاد کی مالک بھی عورت ہی

ہوتی تھی۔ محبت چونکہ عورت کی سرشت ہے اور وہ اپنے سب بچوں سے خواہ وہ نیک ہوں یا بد یکساں پیار کرتی ہے اسی لئے یہ کہا جاتا ہے کہ جن انسانی رشتوں میں محبت اور میل ملاپ کا عنصر غالب ہے وہ سماج کی تولائی قدروں کے منظر میں مثلاً بچوں سے پیار، بیماروں کی دیکھ بھال، مظلوموں سے ہمدردی، محتاجوں کی کفالت، مسافروں کی خاطر تواضع اور ایذا رسانی سے پرہیز وغیرہ۔ اس کے برعکس مولائی قدروں کو پدی نظام سے منسوب کیا جاتا ہے۔ یہ نظام تقسیم کار اور ذاتی ملکیت کے رواج کے ساتھ مادی نظام کے بعد وجود میں آیا۔ اس کی قدروں میں محبت کے بجائے آقایت یا حاکمیت کا عنصر غالب ہوتا ہے مثلاً حاکم کی اطاعت، بزرگوں کا احترام، وعدے کا ایفاء، قتل، چوری، ڈاکہ، ناجائز قبضہ اور فتنہ و فساد کی ممانعت، اور جنسی بے راہ روی سے پرہیز۔ ہر معاشرہ تولائی اور مولائی قدروں میں آہنگ و توازن قائم رکھنے کی کوشش کرتا ہے کیونکہ دونوں قسم کی قدریں مل کر سماجی وحدت بنتی ہیں البتہ معاشرے میں ذاتی ملکیت کا نظام جتنا سخت اور ہمہ گیر ہوتا ہے افراد پر مولائی قدروں کی گرفت اور ہیبت اتنی ہی زیادہ ہوتی ہے۔

مولائی قدروں کے محرکات بیشتر املاکی ہوتے ہیں۔ ان کا مقصد ذاتی ملکیت کے نظام اور اس کی مختلف تنظیموں (قبیلہ، خاندان، ریاست، حکومت کلیسا) کا تحفظ ہوتا ہے۔ کسی کی ملکیت پر قبضہ مخالفانہ سے ملکیت کی نوعیت میں کوئی فرق نہیں آتا۔ زمین زمین ہی رہے گی خواہ اس پر میرا قبضہ ہو یا میرے دشمن کا۔ چور کی مال خواہ میرے پاس رہے یا اصل مالک کے پاس مال ہی

رہے گا لیکن معاشرہ اس کی اجازت نہیں دیتا کیونکہ ان حرکتوں سے املاکی رشتوں کے تقدس پر ضرب پڑتی ہے۔

بسا اوقات ایک ہی معاشرے میں سماجی قدروں کے مختلف پیمانے رائج ہوتے ہیں۔ مثلاً پدری نظام میں اخلاقی پیمانہ عورتوں کے لئے مردوں سے جدا ہوتا ہے۔ چنانچہ عصمت اور پاکبازی ہمارے معاشرے میں فقط عورت کا زیور ہے۔ عورت میں اگر یہ وصف نہ ہو تو ہم اُسے بڑی حقارت سے دیکھتے ہیں۔ البتہ مرد کا محاسن ستمی سے نہیں ہوتا۔ حالانکہ جنسی تعلقات میں مرد اور عورت دونوں برابر کے شریک ہوتے ہیں اور انصاف کا تقاضہ یہی ہے کہ دونوں کی ذمہ داری مساوی ہو۔ مگر مرد کینز کے ساتھ مباشرت کر سکتا ہے۔ عورت اپنے غلام کے ساتھ مباشرت نہیں کر سکتی۔ مرد طوائف کے کوٹھے پر جا سکتا ہے۔ کلبوں، ہوٹلوں اور عیاشی کے دوسرے اڈوں میں اپنی ہوس پوری کر سکتا ہے لیکن عورت کو ان تفریحوں کی اجازت نہیں ہے اور اگر اس پر شبہ ہو جائے تو پہلا پتھر وہی پھینکے گا جس کی جنسی بے راہ روی سب پر عیاں ہوگی۔

اسی طرح طبقاتی معاشرے میں عام آدمیوں اور اُدبے طبقوں کے لئے سماجی قدروں کے پیمانے جدا جدا ہوتے ہیں۔ مثلاً جاگیرداری نظام میں اچھا "باری" وہ ہے جو ڈیرے کو سجدہ کرے۔ اس کے روبرو ماتہ باندھ کر کھڑا ہے۔ اُس کی اطاعت کو اپنا منصبی فریضہ خیال کرے۔ زمین کو محنت اور جانفشانی سے جوتے بولے اور فصل کو نہایت ایمان داری سے کاٹ کر ملک کے حوالے کر دے۔ شکایت کا ایک حرف زبان پر نہ لائے بلکہ جو کچھ بل جائے اُس پر قناعت کرے۔ اپنا حق بھی اس طرح مانگے جس طرح بھکاری بھیک مانگتے ہیں۔ اور "برا" بلکہ

”بد معاش“ نامی وہ ہے جو ڈیرے کی خدائی سے انکار کر دے، جو زمین اور اس کی پیداوار کو باریوں کا حق سمجھے، جو باریوں کو منظم کرے اور وڈیروں کی طاقت سے ”مکڑے“۔

اور اچھا ”وڈیرا وہ ہے جو کسی کو خاطر میں نہ لاتا ہو۔ دیر اور دبنگ ہو۔ وہ جس راستے سے گزرے تو زمین ہیبت سے کانپنے لگے اور نیچے سہم کر ماں کی گود میں چھپ جائیں۔ بات کا دھنی اور دھن کا پکا ہو۔ کنجوس اور کار دیاری نہ ہو بلکہ دولت کو پانی کی طرح بہائے خواہ اس ٹھاٹھ باٹھ میں اس کا بال بال موقوف کیوں نہ ہو جائے اپنے مزارعوں کو جی بھر کے لوٹے حتیٰ کہ ان کی بہو بیٹیوں کی عزت آبرو بھی سلامت نہ رہنے دے لیکن کوئی دوسرا وڈیرا اگر اس کی ”رعایا“ کو آنکھ اٹھا کر بھی دیکھے تو اس کی آنکھیں پھوڑ دے۔ ارباب اختیار سے بنا کر رکھے اور ان کی سیر و تفریح کا معقول بندوبست کرتا رہے تاکہ وہ اور اس کے گماشتے جب قتل، ڈاکے، اغوا یا مولشیوں کی چوری میں ماخوذ ہوں تو ان پر آغ نہ آنے پائے۔

جاگیر داری نظام کی یہ قدریں اب دم توڑ رہی ہیں لیکن سرمایہ داری نظام کی سماجی قدروں کی نوعیت بھی ان سے چنداں مختلف نہیں ہے۔ مثلاً کسی بل کے مالک یا تجارتی ادارے کے سربراہ سے عام ملازمین کی ذہنیت کا ذکر چھڑا جائے تو دو چار باتوں ہی میں پتہ چل جاتا ہے کہ اس کے نزدیک اچھا ملازم وہ ہے جو وقت سے پہلے کام پر آئے اور وقت گزر جانے کے بعد بھی مشین کی طرح کام کرتا رہے۔ ایمان دار اور محنتی ہو۔ انتظامیہ کے احکام کی اطاعت



خندہ پیشانی سے کرے۔ سوچنے اور سوال کرنے سے پرہیز کرے۔ اجرت یا تنخواہ بڑھانے کا ایک حرف بھی زبان پر نہ لائے۔ یونین کی سرگرمیوں سے دور بھاگے بلکہ یونین کی خفیہ سرگرمیوں سے منتظامیہ کو مطلع کرتا رہے۔ اور ملک کے سیاسی مسائل میں نہ دلچسپی لے اور نہ جلسوں جلوسوں اور ہڑتالوں میں شریک ہو۔ ایسے مزدور یا ملازم کو بل کے مالک، تجارتی اداروں کے سربراہ اور سرکاری افسر صنعتی دور کا مثالی انسان سمجھتے ہیں۔

البتہ اچھے آفسر کے اوصاف کا معیار مختلف ہوتا ہے۔ اس کی شخصیت میں "جارجیت" اور "لپش" ہونی چاہیے تاکہ وہ مقابلے کی دوڑ میں دوسروں کو دھکا دیتا نکلتا ہو آگے بڑھ سکے۔ وہ رشوت، جھوٹ، خوشامد، سفارش، تور، جوتا اور دوسرے جائز ناجائز ذریعوں سے کام نکلوانے کا ہنر جانتا ہو۔ وہ مزدوروں اور ملازموں کو انسان نہیں بلکہ "شے" سمجھتا ہو۔ دل کا کٹھورا در بے جس ہو۔ محبت، دوستی اور ہمدردی جیسے انسانی جذبات کو بھی مطلب براری کے لئے استعمال کرتا ہو۔ اس کے اپنے کوئی ذاتی مسائل نہ ہوں اور نہ کمپنی یا دفتر سے الگ اس کی کوئی نجی زندگی ہو بلکہ اس کے شب و روز اپنے ادارے کی ترقی میں صرف ہوتے ہوں خواہ اس بھاگ دوڑ میں اس کی گھریلو زندگی برباد کیوں نہ ہو جائے۔

اخلاقی قدروں کے معیار میں یہ اختلاف ہر طبقاتی معاشرے کی خصوصیت ہے۔ چنانچہ عمائدین اور حکام شہر کی شخصیتوں اور ہاشما کی شخصیتوں کو تولنے کی ترازو میں ہر جگہ الگ الگ ہوتی ہیں۔ سرکاری محکمے، تھانہ اور عدالت

فیکٹریاں، بنیں، بینک، تجارتی ادارے، دکانیں اور دفتر، حتیٰ کہ عبادتخانے اور تعلیمی درسگاہیں کوئی بھی ان امتیازی بدعتوں سے پاک نہیں ہیں۔ اسی بنا پر افلاطون نے کہا تھا کہ ہر شہر میں دو شہر ہوتے ہیں ایک امیروں کا دوسرا غریبوں کا اور دونوں کے اخلاق و عادات ایک دوسرے سے مختلف ہوتے ہیں۔

---

## وادی سندھ کی قدیم تہذیب

پاکستان ۳۱ اگست ۱۹۴۷ء کو وجود میں آیا۔ اب سوال یہ ہے کہ کیا پاکستانی تہذیب کا ظہور بھی اُسی دن ہوا اور کیا اُس خطے کے باشندے جو اب پاکستان کہلاتا ہے ۳۱ اگست ۱۹۴۷ء سے پیشتر تہذیب سے نا آشنا تھے۔ ظاہر ہے کہ ہر ذی ہوش ان سوالوں کا جواب نفی میں دے گا۔ درحقیقت پاکستان کی تہذیب اتنی ہی پُرانی ہے جتنے یہاں کے باشندے۔ یوں ہی وادی سندھ اور اُس کے معاون دریاؤں کی تہذیب کا شمار دنیا کی قدیم ترین تہذیبوں میں ہوتا ہے۔

افریقہ میں انسان کے جو آثار حال ہی میں ملے ہیں اُن سے پتہ چلتا ہے کہ بنی آدم کی عمر میں لاکھ برس سے کم نہیں ہے البتہ پاکستان میں انسانی آبادی کے آثار زیادہ سے زیادہ چار لاکھ برس پُرانے ہیں۔ یہ آثار حجری دور کے پتھر کے چھوٹے چھوٹے ٹکڑے ہیں جن سے اُس زمانے کا انسان جانوروں کا شکار کرتا تھا۔ آثار قدیمہ کے ماہرین ان ابتدائی اوزاروں کو بڑی اہمیت دیتے ہیں۔ چنانچہ پرو فیسر عبدالحیسدانی لکھتے ہیں کہ

”انسان اوزار ساز ہونے پر مجبور ہے۔ انھیں اوزاروں کی مدد سے اور اُن کے ارتقا سے ہم زمانہ قبل از تاریخ کے انسان کا“

اس کے خیالات اور اعمال کے ارتقا کا، قدرت کے خلاف اس کی  
جدوجہد کا اور اپنے لئے بہتر ماحول پیدا کرنے اور سہولتیں فراہم  
کرنے کا۔ مختصر یہ کہ اس کی پوری تہذیبی تشکیل کا سراغ لگاتے  
ہیں۔ چنانچہ قدیم انسان کے بارے میں معلومات کا بنیادی ذریعہ  
اوزار ہوتے ہیں۔“

د ماریخ پاکستان جلد اول از پروفیسر عبدالحمید دانی ص ۲۹  
کراچی یونیورسٹی (۱۹۶۷ء)

یہ ابتدائی اوزار راولپنڈی سے دس میل کے فاصلے پر سوان ندی کے کنارے  
کثیر تعداد میں دستیاب ہوئے ہیں۔ اسی لئے پاکستان کے قدیم ترین باشندوں کی  
تہذیب کے لئے ”سوانی تہذیب“ کی اصطلاح استعمال ہوتی ہے (ایضاً ص ۲۹)  
اوزاروں کی ساخت بتاتی ہے کہ وادی سوان (پوٹھوہار) کے لوگ اُن سے  
کھہاری، گوشت کاٹنے کے چھری اور کھال کھرچنے کا کام لیتے تھے۔ ان  
جہزی دور کے آثار پاکستان میں پوٹھوہار کے علاوہ ابھی تک کہیں اور نہیں ملے ہیں۔  
سوانی تہذیب کے ان آثار سے یہ نتیجہ اخذ کرنا چنداں دشوار نہیں ہے  
کہ پاکستان کے ابتدائی باشندوں کا رہن سہن اور فکر و احساس کا نظام جہزی  
دور کے دوسرے معاشروں سے مختلف نہیں تھا۔ وہ چھوٹے چھوٹے گروہوں  
میں درختوں پر یا غاروں میں رہتے تھے۔ (ہزارہ پشاور اور مردان کے اضلاع  
میں ایسے کئی غار دریافت ہو چکے ہیں۔ مردان کے ایک غار میں تو اوزاروں کے  
علاوہ چوڑھے کے پاس جانوروں کی جلی ہوئی ہڈیاں بھی ملی ہیں) جنگلی پھل پھول



کھاتے تھے۔ جانوروں کا شکار کرتے تھے۔ اور اُن کی کھال سے اپنا تن ڈھانکتے تھے۔ وہ درندوں اور دوسرے گردہوں کے خوف سے ایک ساتھ رہتے تھے۔ ایک ساتھ شکار کرتے تھے اور پھر اسے آپس میں بٹ بانٹ کر کھا لیتے تھے۔ اس اعتبار سے اُن کا معاشرہ اشتراکی تھا۔ وہ کسی مافوق الفطرت طاقت کی پریشانی نہیں کرتے تھے۔ اور نہ دیوی دیوتاؤں کو مانتے تھے۔

البتہ ہم ان آثار کی حد سے یہ نہیں بتا سکتے کہ سوانی تہذیب کے لوگ کس نسل سے تعلق رکھتے تھے۔ کون سی زبان بولتے تھے۔ اُن کا رنگ کیسا تھا اور اُن کے چہرے کی بناوٹ کیا تھی۔

یہ پہلا جبری دور کب ختم ہوا اور پوشواریوں نے کھیتی باڑی کب شروع کی۔ ان سوالوں کے جواب کے لئے بھی ہمیں شاید بہت دن انتظار کرنا پڑے کیونکہ پوشووار میں ہنوز قبل از تاریخ کی کسی زراعتی بستی کا سراغ نہیں ملا ہے۔ البتہ کوئٹہ کے پاس گلے محل محمد کے مقام پر ایک زراعتی بستی کے آثار نکلے ہیں۔ محققین کا خیال ہے کہ یہ آثار خربکو (اردن) اور چرمو (عراق) کے ہم عصر ہیں یعنی زیادہ سے زیادہ دس ہزار برس پرانے ہیں۔

پاکستان کا دوسرا جبری دور کھیتی باڑی سے شروع ہوا۔ کھیتی باڑی انسان کا نہایت انقلاب آفریں تجربہ تھا بلکہ یہ کہنا زیادہ صحیح ہو گا کہ اس فن کی ایجاد ہی کی بدولت انسان انسان کہلانے کا مستحق ہوا ہے۔ زراعت سے پیشتر کا انسان اپنی خوراک اور ضرورت کی دیگر اشیاء جانوروں کی مانند فقط فراہم کرتا

تھا۔ خود پیدا کرنے سے قاصر تھا۔ زراعت کا فن سیکھنے کے بعد وہ اپنی ضروریات زندگی خود پیدا کرنے لگا۔ اس طرح انسان کو اپنی ذاتی صلاحیتوں کا شعور ہوا اور وہ اپنی تخلیقی قوتوں سے کام لے کر اپنے لئے ایک جہان تازہ پیدا کرنے پر قادر ہوا۔ پہلے جبری دور کے ذہنی اور جسمی محرکات کا محور اگر انسانوں اور جانوروں کی افزائش نسل کی آند و تھقی تو دوسرے جبری دور کے رسوم و افسوں کا محرک۔ افزائش نسل اور افزائش فصل کے تقاضے تھے۔ اور انہیں تقاضوں کی تکمیل کے دوران میں بلوچستان کے کاشتکاروں نے دھات کا استعمال معلوم کر لیا۔ تب ہم دیہی تہذیب سے ترقی کر کے دادی سندھ کی شہری تہذیب تک پہنچ گئے۔ تہذیب نے تمدن کا لباس فاخرہ زیب تن کر لیا، اور طبقات میں بٹ گئی۔

محققین نے سوانی تہذیب اور ہڑپہ۔ موئن جو دڑو کی شہری تہذیب کے درمیان اب تک چار دیہی یا زرعی تہذیبیں دریافت کی ہیں۔ ۱۔ کوٹہ تہذیب (وسطی بلوچستان) ۲۔ امری ٹل تہذیب (وسطی بلوچستان اور بالائی سندھ) ۳۔ ٹلی تہذیب (جنوبی بلوچستان) ۴۔ زھوب تہذیب (شمالی بلوچستان)۔ ان چاروں تہذیبوں میں بعض باتیں مشترک ہیں اور بعض باتیں فرق ہیں۔ مثلاً زراعت ان کی مشترکہ خصوصیت تھی۔ وہ کھیت جوتے کے لئے ہل اور گدال جن کے پھل نو کیلے پتھر کے ہوتے تھے استعمال کرتے تھے۔ وہ جو۔ گیہوں اور دالیں بوتے تھے فصل پتھر کی ہتھیوں سے کاٹتے تھے اور اناج کو پتھر کی چکیوں میں پیستے تھے۔ انیس پتھر کے چاک پرستی کے نقشی برتن بنانے اور ان برتنوں کو آگ میں پکانے کا ہنر بھی آتا تھا۔ ان کی لہیوں کا رقبہ زیادہ سے زیادہ

ڈھائی ایکڑ ہوتا تھا۔ ان کے گھر مٹی یا پتھر کے ہوتے تھے۔ ان کا معاشرہ غیر طبقاتی تھا۔ چنانچہ ان کے آثار میں ایسی کوئی عمارت نہیں نکلی ہے جس پر راجہ کے محل یا سردار کی حویلی کا گمان ہو سکے کسی مندر یا مبد کے نشان بھی نہیں ملے ہیں۔ اس لئے ہم یقین سے کہہ سکتے ہیں کہ دیوی دیوتاؤں کی پرستش ان کے عقائد میں شامل نہیں تھی اور نہ شاید پروتوں کا کوئی الگ طبقہ اس وقت تک وجود میں آیا تھا۔ ان تہذیبوں کی انفرادی خصوصیتوں کے لئے ہمیں ان کا الگ الگ جائزہ لینا ہو گا۔

۱۔ کوئٹہ تہذیب کے بارے میں ہماری معلومات بہت مختصر ہیں کیونکہ ابھی تک کوئٹہ کے مضافات میں فقط پانچ پڑائے ٹیلوں کی کھدائی ہوئی ہے۔ ان میں سب سے بڑے ٹیلے کا قطر تقریباً دو سو گز ہے۔ ظاہر ہے کہ اس بستی کی آبادی بہت ہی کم رہی ہوگی۔ ان ٹیلوں میں سے مٹی اور سنگ جراثحت کے کچھ برتن نکلے ہیں۔ برتنوں کا رنگ بادامی ہے۔ ان پر اوڈا ہٹ مائل سمورے رنگ سے اقلیدسی نقوش بنائے گئے ہیں۔ آدمی، جانور یا درختوں کی شکلیں کسی برتن پر نہیں ملی ہیں۔ برتنوں میں بادبے، بانڈیاں، کا سے، اور چھپلی طشتیاں شامل ہیں۔ یہ آثار تقریباً چھ ہزار برس پرانے ہیں۔

۲۔ نل۔ امری تہذیب کے آثار کوئٹہ سے ۵۰ میل جنوب میں نل کے مقام سے شروع ہوتے ہیں اور پھر قریب قریب پورے وسطی بلوچستان اور بالائی سندھ میں پھیل جاتے ہیں۔ کوئٹہ تہذیب کے مقابلے میں نل امری تہذیب کا فقط دائرہ ہی وسیع نہیں ہے بلکہ اپنے حسن تخلیق کے اعتبار سے بھی یہ تہذیب بہت آگے ہے۔ اس کی بستیاں دو ڈھائی ایکڑ پر محیط ہیں۔ ان کے برتنوں کا رنگ تو بادامی ہی ہے۔ لیکن برتنوں پر شیر، چھلی، بیل، پرند اور پیپل کے پتے بنے ہوئے ہیں۔ یہ لوگ

اپنے مُردوں کو پارسیوں کی طرح کھلی جگہ پر رکھ دیتے تھے اور جب گدھ گوشت پرست کھا لیتے تھے تو مُردے کی ہڈیوں کو دفن کر دیا جاتا تھا۔ ساتھ ہی مٹی کے برتنوں میں کچھ سامان بھی رکھ دیا جاتا تھا۔ چنانچہ قبروں میں سے لالائیں سیندور۔ چوڑیاں اور کڑے وغیرہ بھی برآمد ہوئے ہیں۔ یہ لوگ تانبے کے استعمال سے واقف تھے چنانچہ تانبے کے کُلبھاڑے۔ آرے۔ بھالے کی انیاں اور چوٹیاں بھی ملی ہیں۔ کھدائی میں پتھر کے اوزان بھی ملے ہیں جن سے ثابت ہوتا ہے کہ یہ لوگ اشیا کا آپس میں تبادلہ بھی کرتے تھے۔ نل امری تہذیب پانچ ہزار برس پرانی ہے۔

۳۔ جنوبی بلوچستان کی کئی تہذیب کی انفرادی خصوصیت یہ ہے کہ مٹی کے نقشیں ہتھوں کے علاوہ اس علاقے میں عورتوں اور جانوروں کی مٹی کی چھوٹی چھوٹی مورتیاں کثرت سے دریافت ہوئی ہیں۔ یہ مورتیاں سب کی سب کمرے اوپر تک کی ہیں۔ یہ مورتیاں دھرتی ماتا مادہ بارہن کی ہیں اور ان کا تعلق افزائشِ نسل اور افزائشِ نسل کی رسموں سے ہے مگر دھرتی ماتا کی جو مورتیاں دوسرے ملکوں میں ملی ہیں ان کے برعکس کئی کی مورتیوں میں سچو لے ہوئے پیٹ اور اندام نہانی سرے سے غائب ہیں۔ اور چھاتیاں بھی حاملہ عورتوں کی طرح بھری ہوئی نہیں ہیں بلکہ سپاٹ ہیں۔ البتہ مورتی بنانے والوں نے مورتیوں کے بالوں کے جوڑے اور ہاتھ اور گلے کے زیور بڑی توجہ سے بنائے ہیں بعض جوڑے سر کے پچھلے حصے پر چوٹی کی مدد سے یا کسی فیتے سے باندھے گئے ہیں۔ بعض بڑی نفاست سے گردن تک لگے ہوئے ہیں اور بعضوں میں دو چوٹیاں کان کے پاس سے لہراتی ہوئی سینے تک آتی ہیں۔ مورتیوں کے گلے ہاروں اور گلوبند سے ڈھکے ہوئے ہیں۔ گلوبندوں میں کوڑیوں کی شکل صاف نظر آتی ہے۔ کوڑیوں



کی شکل عورت کی فرج سے مشابہ ہوتی ہے۔ چنانچہ پُرانی قوموں میں کوڑیاں افزائش نسل کی علامت سمجھی جاتی تھیں اور بہت پسند کی جاتی تھیں۔ ان کو نکتے کے طور پر اسٹیار کے تبادے کے لئے بھی استعمال کیا جاتا تھا۔ وہ ہاتھوں میں چوڑیاں اور کرٹے پہنے ہوئے ہیں۔ بالوں کی سجاوٹ اور زیوروں کا انداز موئن جہ دارو تہذیب کی رفاصہ کی مشہور مورتی سے اتنا مشابہ ہے کہ محققین کا خیال ہے کہ رفاصہ کی یہ مورتی دراصل نکل تہذیب کی نمائندگی کرتی ہے۔

نکل کے باشندے اپنے ہم عصروں سے اس بنا پر بھی ممتاز ہیں کہ ان کو تانے کا استعمال آتا تھا اور وہ تانبے اور ٹن کو پگھلا کر کانے کی چیزیں بنانا جان گئے تھے۔ ان کے جمالیاتی ذوق کا اندازہ تانبے کے اُس آئینے سے ہوتا ہے جو ایک قبر میں سے نکلا ہے۔ یہ آئینہ بالکل گول ہے اور اس میں جو دستہ لگا ہے اس کی شکل عورت کے جسم کی ہے۔ جسم میں بائیں اور چھاتیاں نمایاں ہیں۔ افادیت اور رمزیت کا یہ نفی آہنگ بتاتا ہے کہ نکل کے لوگوں میں اشاروں کنایوں میں اظہارِ حسن کا شعور پیدا ہو گیا تھا۔ نیلوں کی مورتیاں بھی کثرت سے ملی ہیں۔ ان مورتیوں پر مختلف رنگوں سے آڑی ترچھی لکیریں کھینچی گئی ہیں۔ پتھر کے ہنگ بھی دستیاب ہوئے ہیں۔ مگر عورتوں، نیلوں کی مورتیوں اور ہنگوں پر جو سب کے سب افزائش نسل و فصل کی علامتیں ہیں ہم آگے چل کر تبصرہ کریں گے۔

نکل تہذیب کے لوگ اپنی فاضل پیداوار دُور و نزدیک کے بازاروں میں فروخت کرتے تھے۔ چنانچہ ان کی مصنوعات موئن جہ دژو کے غلبوں میں بھی ملی ہیں اور سومیر (عراق) کے آثار میں بھی۔ ان کی کشتیاں تجارت کے مال سے لدی ہوئی مکران کے

ساحل سے روانہ ہوتی تھیں اور بحر عرب اور خلیج فارس کو عبور کرتی ہوئی سو میری ہند گھا ہوں تک جاتی تھیں۔ اس لحاظ سے وہ بحری تجارت میں موئن جہ دڑو کے لوگوں کے پیش رو تھے۔

کلی تہذیب کا عہد ۲۸ سو قبل مسیح سے پیشتر کا عہد تھا۔ کوئٹہ امری نل اور کلی تہذیبوں کے بارے میں محققین کی رائے ہے کہ ان کا تعلق جنوبی ایران کی ہم عصر تہذیبوں سے ہے اور عین ممکن ہے کہ ان تہذیبوں کے برتنے والے نسلی اعتبار سے بھی جنوبی ایران کی برادری سے ہوں۔

۳۔ البتہ زھوب کی تہذیب کا رشتہ شمالی ایران سے بہت قریبی معلوم ہوتا ہے۔ دریائے زھوب کی وادی کوئٹہ کے شمال مشرق میں واقع ہے۔ اس وادی میں رانا گندھائی کے مقام پر آبادی کی نو سطیہں دریافت ہوئی ہیں۔ ابتدائی تین سطیہں تین ہزار قبل مسیح سے پیشتر کی ہیں اور دماغان میں واقع حصار اول (شمالی ایران) کی ہم عصر ہیں۔ رانا گندھائی میں تیرکی انیاں، چوڑیاں اور کمرے، سونیاں، سونے کی پنیں اور پتھر کی چوکر مہرین دستیاب ہوئی ہیں۔ کھدائی میں مٹی کے جو برتن ملے ہیں ان کے رنگ، نقوش اور بناوٹ متذکرہ بالا تینوں تہذیبوں سے جدا ہیں۔ اسی طرح یہاں عورتوں کی جو مورتیاں ملی ہیں وہ بھی کلی کی مورتیوں سے بالکل مختلف ہیں۔ بعض مورتیوں کی فرج اور رانوں کو بہتائی مبالغے سے بنایا گیا ہے۔ ان مورتیوں کے چہرے نہایت سبیا نک ہیں۔ ان کی پیشانی بہت کشادہ ہے اور وہ سر کو چادر سے ڈھکے ہوتے ہیں۔ ناک آلو کی طرح چوڑی دار ہے اور گول گول بیدے یوں گھور رہے ہیں جیسے خفا ہوں۔ ہونٹ بھینچے ہوئے ہیں اس کی وجہ سے چہرے اور بھی ڈراؤنے لگتے ہیں۔

یہ مورتیاں بچوں کے کھلونے نہیں، میں بلکہ دھرتی ماتا کا وہ روپ ہیں جس روپ میں وہ زمین میں دفن اناج کے بچوں کی رکھوالی کرتی ہے۔

غرض کہ سندھ اور بلوچستان کے آثارِ قدیمہ سے پتہ چلتا ہے کہ اس خطے کے لوگ موئن جو دڑو، ہڑپا تہذیب کے عروج سے پیشتر بہت ترقی یافتہ تھے بلکہ موئن جو دڑو والوں نے بعض باتیں انہیں سے سیکھی تھیں۔

موئن جو دڑو، ہڑپا کی تہذیب جس کو غربِ عالم میں وادیِ سندھ کی تہذیب کہتے ہیں، پاکستان میں کانسی کے دور کا نقطہ عروج تھی۔ یہ تہذیب کوہ ہمالیہ کے دامن سے کاٹھیاواڑ تک اور کوئٹہ سے راجپوتانہ تک پھیلی ہوئی تھی۔ وہ دنیا کی سب سے بڑی تہذیب وحدت تھی کیونکہ اس کا دائرہ ہم عصر مصری، سومیری اور ایرانی تہذیبوں سے کہیں زیادہ وسیع تھا۔ یہ تہذیب تقریباً ایک ہزار برس تک (۲۵۰۰-۱۵۰۰ ق م) بڑی آن بان سے سندھ کی مہاراجہ کے اب تک ساٹھ سو (۶۰۰) سے زیادہ آثار دریافت ہو چکے ہیں۔ ان میں دو بڑے شہر۔ موئن جو دڑو اور ہڑپا ہیں۔ اور بقیہ چھوٹی چھوٹی بستیوں جو پورے سندھ، پنجاب اور بلوچستان میں پھیلی ہوئی ہیں۔ موئن جو دڑو وریائے سندھ کے کنارے آباد تھا اور ہڑپا دریائے راوی کے کنارے تھیں۔ کہتا ہے کہ یہ دونوں شہر وادیِ سندھ کے دارالسلطنت تھے۔ موئن جو دڑو تجارتی بندرگاہ بھی تھی۔ جس کی آبادی ایک لاکھ کے لگ بھگ تھی۔

موئن جو دڑو، ہڑپا اور دوسرے مقامات کی کھدائی سے اب تک آدمیوں کے فقط چالیس ڈھانچے برآمد ہوئے ہیں۔ ان ڈھانچوں کے معائنے سے محققین اس نتیجے پر پہنچے ہیں کہ وادیِ سندھ کے باشندوں کے قد چھوٹے مگر سر بڑے تھے۔ رنگ

کالا تھا۔ بال گھنگھریالے تھے۔ ناک چوڑی اور چپٹی تھی اور ہونٹ بھرے بھرے  
 گمراہے کوٹھے ہوئے۔ اسی بنا پر کہا جاتا ہے کہ ان لوگوں کا تعلق دراوڑ نسل سے تھا۔  
 بعض ڈھانچے بحر روم کے مشرقی ساحل کے پرانے باشندوں سے مشابہ ہیں۔ اور ایک  
 ڈھانچہ کسی منگول کا بھی ہے۔ وہ براہوئی سے ملتی جلتی کوئی دراوڑی زبان بولتے تھے (براہوئی  
 قوم کے لوگ جو قلات، لس بیلہ، کھاران اور چغنائی میں آباد ہیں وادی سندھ کے قدیم  
 باشندوں ہی کی اولاد ہیں)۔

آج کل کی طرح اس زمانے میں بھی وادی سندھ کے باشندوں کی غالب  
 اکثریت محاذ میں رہتی اور کھیتی باڑی کرتی تھی۔ یہ لوگ جو اگیہوں، رائی اور تل کی  
 کاشت کرتے تھے۔ گلے، بیل، بھیمنس، بھیڑ، بکری، اونٹ، گھوڑے، گدھے،  
 اور کتے پالتے تھے۔ کپاس اگاتے اور سوئی کپڑے پہنتے تھے۔ کپاس ان کی اجارہ  
 داری تھی چنانچہ وہ بھی ہماری طرح کپاس اور سوئی سامان دساور بیج کر زراعت  
 کاتے تھے۔ کپاس اس زمانے میں فقط سندھ میں ہوتی تھی۔ اسی لئے سنسکرت میں  
 کپاس کو سندھو اور یونانی میں سندون کہتے ہیں۔ یونانی مؤرخ ہیرودوٹس  
 (۴۷۵ - ۴۲۵ ق م) کو تو بڑی حیرت تھی کہ وادی سندھ میں ایک عجیب و غریب  
 پودا ہوتا ہے جس میں چاندی کے سیفہ سیفہ پھول کھلتے ہیں۔

ان لوگوں کو ہل کا استعمال نہیں آتا تھا بلکہ وہ کھیتوں میں سراولی (سٹھاگہ)  
 پھیرتے تھے۔ لکڑی کے اس دندانے دار اوتار کے پھل زمین میں گہرے پیوست  
 نہیں ہو سکتے تھے لہذا اناج اتنی مقدار میں نہیں پیدا ہوتا تھا کہ شہریوں کو خوراک  
 فراہم کر سکے۔ وادی سندھ میں شہروں کی کمی کا بنیادی سبب یہی ہے۔ زمین کسی



فرد کی ذاتی ملکیت نہیں تھی بلکہ پوری بستی یا قبیلے کی مشترکہ ملکیت ہوتی تھی۔ زراعت کا یہ اشتراکی نظام آریوں کے غلبے کے بعد بھی بدستور جاری رہا۔ چنانچہ سکندر اعظم کے حملے (۳۲۴ ق۔ م) کا موثر استریابو لکھتا ہے کہ

”یہاں زمین کی کاشت مشترکہ طور پر ہوتی ہے۔ فصلوں کی کٹائی ہونے پر ہر شخص اپنی سالی بھر کی ضرورت کے لئے اناج اٹھالے جاتا ہے اور بقیہ پیداوار جلا دی جاتی ہے۔“

اناج کا جلا نا بعید از قیاس ہے۔ استریابو نے کاشتکاروں کو گھاس پھوس جلاتے دیکھا ہوگا۔ رکھنا بنانے کے لئے (اور یہ سمجھا ہوگا کہ فاضل اناج جلایا جا رہا ہے۔ بارش کا سالانہ اوسط آج کل سے زیادہ تھا پھر بھی مزید آبپاشی کی ضرورت پڑتی تھی۔ اس لئے دریاؤں اور ندیوں میں بند باندھ کر پانی کی سطح آس پاس کی زمین سے اونچی کر لی جاتی تھی۔ رنگ وید میں جو آریوں کی فتوحات کی داستان ہے ان بندوں کے توڑنے کو اندر کا عظیم کارنامہ قرار دیا گیا ہے۔ اندر جو وادی سندھ کے راکششوں — ویرنر، اہی اور نموجی (لفظی معنی رکاوٹ، بند، ناگ) کو قتل کر کے دریاؤں کے پانی کو آزاد کر دیتا تھا۔

”راکشش کا لے ناگ کی طرح دریا کے اس پار سے اس پار تک لٹا

ہوا تھا : (رنگ وید۔ سم: ۱۹)

وادی سندھ کے برتن بھانڈے عموماً مٹی کے ہوتے تھے۔ اسی وضع کے جیسے آج کل بنتے ہیں جیسی کہ ان کے نقش و نگار میں تین ہزار برس گزر جانے کے بعد بھی کوئی فرق نہیں آیا ہے۔ ان لوگوں کو سونے چاندی، تانبہ، ٹن اور جتے

کو گھلا کر اوزار اور دیورات بنانا آتا تھا۔ تانبہ اور جستہ را جپوتانہ سے آتا تھا۔ اور چاندی، ٹن اور نیم قیمتی پتھر ایران سے۔ اونچے طبقے کی عورتوں کو آرائش و زیبائش کا بڑا شوق تھا۔ چنانچہ ہڑپہ اور موئن جو دڑو سے سونے چاندی کے بہ کثرت ہار، مالا، گلابند، کڑے، جھومر، کرن پھول، ناک کی کیلیں اور سرمہ دانیاں ملی ہیں۔ کانسے کے آلات میں کھپڑیاں، استرے، چاقو اور بلم بھالوں کے چھوٹے چھوٹے پھل دستیاب ہوئے ہیں۔ البتہ ڈھال تلوار، خود، زرہ بکتر یعنی جنگی اسلحہ ایک بھی نہیں ملا ہے۔ اس سے ثابت ہوتا ہے کہ وادی سندھ کا معاشرہ نہایت محفوظ معاشرہ تھا۔ لوگ بڑے امن پسند اور صلح جوتھے۔ لوٹ مار، قتل و غارت گری ان کا شیوہ نہ تھا۔ وہ نہ سپاہ و لشکر رکھتے تھے اور نہ کسی ملک پر حملہ کرتے تھے۔ حالانکہ ایران، عراق اور مصر میں ان دنوں جو بادشاہتیں قائم تھیں ان کا روز کا مشغلہ یہی تھا، ان کی فوجیں ہمسایہ ملکوں پر چڑھائی کرتیں۔ شہروں کو لوٹتیں، شہریوں کو قتل کرتیں یا غلام بنا کر لے جاتیں، عمارتوں اور فصلوں کو آگ لگا دیتیں و تباہ و تاراج و نصرت کے شادیاں بجا تی وطن واپس آتیں۔ ان کے محلوں، معبدوں، اور مقبروں کی شان و شوکت اور ان کے بازاروں کی ساری رونق مالی غنیمت اور خراج ہی کے دم سے تھی۔ اس کے برعکس وادی سندھ کی تہذیب بجا طور پر فخر کر سکتی ہے کہ اس کی تخلیقات و تعمیرات میں کسی دوسری قوم کا خون پسینہ شامل نہیں ہے۔ یہ درست ہے کہ موئن جو دڑو اور ہڑپہ والوں نے یادگاری عمارتیں نہیں چھوڑی ہیں۔ نہ قصر و ایوان نہ عالی شان عبادت گاہیں اور مقبرے۔ مگر کوئی ان پر یہ الزام تو نہیں لگا سکتا کہ تم نے اپنی عظمتوں کے

مینار انسانوں کی کھوپڑیوں پر کھڑے کئے ہیں۔ یا غلاموں سے کوڑے سے مار مار کر بنوائے ہیں۔ وہ آج کے معیار سے بھی نہایت مہذب اور شائستہ لوگ تھے۔

مون جہ در واد ہڑتہ کے حوالے سے وادی سندھ کی شہری زندگی کے بارے میں بہت کچھ لکھا جا چکا ہے۔ یہ دونوں شہر دراصل تجارتی مرکز تھے۔ ملک کی فاضل خام پیداوار اور مصنوعات انہیں مقامات سے دس اور کو بھیجی جاتی تھیں۔ ہڑتہ سے تجارتی قافلے خشکی کی راہ سے شمالی ایران تک جاتے تھے اور تری کے راستے سے مون جہ در واد تک۔ مون جہ در واد ہڑتہ سے بڑا مرکز تھا۔ کیونکہ یہاں سے تجارتی کشتیاں بحر عرب کو عبور کر کے جنوبی ایران اور عراق کی بندرگاہوں تک جاتی تھیں۔ ان شہروں کی اقبیازی خصوصیت یہ ہے کہ وہ اپنے عہد کے واحد شہر ہیں جو باقاعدہ منصوبے کے تحت بنائے گئے تھے ان کی سب عمارتیں پکی اینٹوں کی تھیں۔ سڑکیں سیدھی اور متوازی تھیں۔ گندے پانی کی نکاسی کے لئے زمین دو زنا لیاں کھودی گئی تھیں۔ کوڑے کرکٹ کے لئے ہر گلی کے ٹکڑے پر پکے کوڑے دان بنے تھے۔ اور ان کی صفائی کے لئے آدمی مقرر تھے۔ مکان قرینے سے قطاروں میں تعمیر کئے گئے تھے۔ اور ہر گھر میں غسل خانہ موجود تھا۔ ان انتظامات سے پتہ چلتا ہے کہ شہروں کا نظم و نسق جن لوگوں کے ہاتھوں میں تھا ان کو صحت اور صفائی کے تقاضوں کا پورا پورا احساس تھا۔ یادگاری عمارتوں کی عدم موجودگی سے یہ نتیجہ اخذ کیا جاتا ہے کہ یہ شہر کسی راجہ مہاراجہ کی راجدھانی نہ تھے۔ اور نہ عراق و مصر کی مانند یہاں مندروں کے پر و ہمت دیوتاؤں کی آڑ میں بادشاہوں کی طرح حکومت کرتے تھے۔ بلکہ تاجروں کی کوئی مجلس انتظامیہ

ہوتی تھی، جو شہر کے نظم و نسق کی نگرانی کرتی تھی۔

یہ لوگ تحریر کے فن سے بخوبی واقف تھے مگر شاید درختوں کی چھال یا پتوں پر لکھتے تھے۔ یہی وجہ ہے کہ عراق و مصر کے برعکس یہاں ایک نوشتہ بھی نہیں ملا ہے اور نہ آئندہ کوئی امید ہے۔ البتہ مٹی کی مہروں پر کھدے ہوئے تصویر کی الفاظ ضرور دستیاب ہوئے ہیں۔ ان نقوش کی تعداد دو ہزار کے لگ بھگ ہے۔ اور ان پر تقریباً تین سو علامتیں کند ہیں۔ ایک تہائی علامتیں ایسی ہیں جن کی تکرار دس بار ہوئی ہے، دو درجن علامتوں کی سو بار البتہ ایک علامت ایسی ہے جس کی تکرار ۸۰۰ بار ہوئی ہے۔ یہ تاجروں کی ذاتی مہر میں تھیں۔ جن سے ان کے مال اصحاب کی پہچان ہوتی تھی۔ ان مہروں پر بیل، بکری، گینڈا، ہرن، بھیل، بھیل کا کانٹہ، سراون، جہانہ، تیر، کمان، کپاس کے پھول، کنگھی، ڈھول، ہاتھ، پہیہ، پہاڑ وغیرہ کی علامتیں بنی ہیں۔ ان کے علاوہ بعض رسموں کی نقاشی بھی کی گئی ہے۔ ان رسموں کا تعلق نسلوں کی افزائش سے تھا۔

ماہرین آثار گزشتہ نصف صدی سے ان علامتوں کے معنی و مفہوم متعین کرنے کی کوشش میں مصروف ہیں۔ چنانچہ ۱۹۶۵ء میں سوویت یونین کے دو محققین نے بعض علامتوں کو پڑھا اور اس مفروضہ کی بنا پر کہ وادی سندھ کی زبان دراوڑی تھی اس نتیجے پر پہنچے کہ بھیل کی علامت لفظ "من" کی نمائندگی کرتی ہے۔ اور اس کے معنی ہیں بھیل، ستارہ اور چمکنا۔ اسی طرح کپاس کی علامت "ال" و کپاس، گھر، عورت کی علامت "اما" (اماں، سرخ، دیوی) کنگھی کی علامت "پنتی" (کنگھی، عورت) سراون کی علامت "میتی"



دہل، کھیتی، سردار کی نمائندگی کرتی ہے۔ لیکن نقوش کی تعداد اتنی کم ہے کہ ان کی مدد سے یہاں کی قدیم زبان کی آوازدوں اور لفظوں کا تعین نہیں کیا جاسکتا اور نہ اس کی لغت یا گرامر مرتب کی جاسکتی ہے۔ اس کے لئے کم از کم دس ہزار نقوش درکار ہوں گے۔

داد کی سندھ میں اوزان اور سہائش کا بھی باقاعدہ نظام رائج تھا۔ یہ اوزان چکی ہوئی مٹی کے ہوتے تھے اور پورے ملک میں یکساں طور پر استعمال ہوتے تھے۔ ان میں آپس میں اسی طرح سولہ کی نسبت تھی جیسی ہمارے وزنوں میں ہوتی ہے۔

فٹا ۱۳۔ اونچ سے قدرے بڑا اور ہاتھ تقریباً ۲۱۔۱۰ اونچ کا ہوتا تھا۔ لوگوں کو بوز مشناسی کا فن بھی آتا تھا۔ چنانچہ مہروں پر مچھلی، بیکڑے، بچھوا اور بعض افسانوی جانوروں کی جڑسکلیں بنی ہیں وہ اس منڈل ہی سے تعلق رکھتی ہیں۔ سمندروں اور صحراؤں میں سفر کرنے والے تجارت پیشہ لوگوں کے لئے ستاروں کی نقل و حرکت سے آگاہی غیر معمولی بات نہیں ہے۔

آثار قدیمہ کی ان شہادتوں سے داد کی سندھ کی تہذیب کا جو نقشہ ابھر کر سامنے آتا ہے وہ ایک نہایت امن پسند مگر کاروباری معاشرے کا ہے جو بہت دولت مند نہ تھا کیونکہ آلات پیداوار کی پسماندگی کے سبب فاضل پیداوار کی مقدار زیادہ نہ تھی۔ ملک میں تقسیم کار کے اصولوں پر سختی سے عمل ہوتا تھا۔ سونار، کھار، کانے، پڑھائی، جلاہے، رنگریز، نگینہ ساز، بننے، بقال اور تاجر سبوں کی برادریاں بن گئی تھیں اور پورا معاشرہ طبقوں میں بٹ گیا تھا۔ لکھنے پڑھنے کا ہندو دوسری قدیم تہذیبوں کی مانند یہاں بھی جادو منتر کرنے والے پر دہنوں اور اونچے طبقے کے چند افراد تک محدود تھا۔

وادی سندھ میں اموی نظام قائم تھا۔ یعنی حسب نسب اور وراثت کا سلسلہ ماں کی طرف سے چلتا تھا لہذا معاشرے میں عورت کا مرتبہ مرد سے اونچا تھا۔ عورت کی سوتیلیوں کی فراوانی اس بات کی دلیل ہے کہ یہاں کے باشندوں کے نزدیک عورت کی ذات افزائشِ فصل و نسل کی محرک بھی تھی اور علامت بھی۔ چنانچہ ان کے تمام عقائد و رسوم مادرِ ارض کے محور کے گرد گھومتے تھے۔

وادی سندھ کی تہذیب کا سب سے حیرت انگیز پہلو اس کی یکسانیت اور جمود ہے۔ اس یکسانیت اور جمود کی نوعیت افقی بھی تھی، و عمودی بھی مثلاً شمال سے جنوب اور مشرق سے مغرب تک پورے ملک میں ایک ہی قسم کے آلات و اوزار، ایک ہی قسم کے برتن بھانڈے اور بچوں کے کھلونے، ایک ہی وضع کے زیورہ اوزان، پیمائش کے آلے اور رسم الخط رائج تھے۔ روزمرہ کے استعمال کی چیزوں میں یکسانیت سے یہ نتیجہ اخذ کرنا مشکل نہیں کہ وادی سندھ میں ایسی کوئی مرکزی طاقت ضرور موجود تھی جس کی اطاعت ملک کے ہر گوشے میں یکساں ہوتی تھی۔ معاشرتی جمود کا اندازہ اس بات سے ہوتا ہے کہ ہزار برس کے طویل عرصے میں یہاں کی سماجی زندگی میں کوئی نمایاں تبدیلی نہیں ہوئی نہ آلات و اوزار بدلے نہ طرزِ تعمیر و نہ فنی تخلیقات کی ماہیت یا صورت شکل میں کوئی فرق آیا۔ چنانچہ مومن جہ دژ کی کھدائی میں اب تک آبادی کی نو سطحیں نمودار ہو چکی ہیں لیکن ایک سطح کے آثار اور دوسری سطح کے آثار میں قطعاً کوئی فرق نہیں ملتا۔ حالانکہ زندہ اور متحرک معاشرے میں زمانے کے ساتھ ساتھ تقوڑی بہت تبدیلیاں ضرور ہوتی رہتی ہیں۔ یہاں جمود کا یہ عالم ہے کہ ہزار ڈیڑھ ہزار برس تک رسم الخط بھی جوں کا توں رہا۔

یہ جمود بھی اس بات کا ثبوت ہے کہ یہاں کی برسرِ اقتدار قوت بادشاہت سے بھی زیادہ ہاکدار اور قدامت پرست تھی جو نہ خود بدلتی تھی اور نہ معاشرے میں کسی قسم کی تبدیلی کی اجازت دیتی تھی مگر یہ قوت کیا تھی ؟

ہر طبقاتی معاشرے میں عوام کو اطاعت پر مجبور کرنے کے لئے دو طرح کے حربے استعمال کئے جاتے ہیں۔ اول مادی و دوم ذہنی اور اخلاقی۔ مادی حربوں میں جبر و تشدد کے آلات و ہتھیار، فوج، پولیس اور قید خانے اور جزا و سزا کا عدالتی نظام شامل ہیں۔ لیکن اقتدار اور استحصال کی بقا کے لئے یہ مادی حربے کافی نہیں ہوتے البتہ اگر لوگوں کے ذہنوں میں کسی صورت سے یہ بات بٹھادی جائے کہ فلاں دیوی دیوتا کی پرستش سے یا فلاں فلاں رسموں کو ادا کر لے سے تمہاری نسل بڑھے گی، تمہاری فصلیں اچھی ہوں گی اور تم ارضی و سماوی آفتوں سے بچے رہو گے تو کام بہت آسان ہو جاتا ہے۔ وادی سندھ میں آلات جبر و تشدد کے فقدان اور سادہ راض کی صورتوں کی فراوانی سے لامحالہ یہی نتیجہ نکلتا ہے کہ یہاں کے حکمران طبقے نے لوگوں کے نظام فکر و احساس کو اتنی کامیابی سے اطاعت کے سانچے میں ڈھال لیا تھا کہ جبر و تشدد کے مادی حربے بھی استعمال نہیں کرنے پڑتے تھے۔ بھیڑیں اگر اتنی سندھ جائیں کہ چرواہے کی ایک ہانک کافی ہو تو کتوں سے کیوں کام لیا جائے۔

اس نظام فکر و احساس کے محرکات کو سمجھنے میں ویدک لٹریچر سے بڑی مدد ملتی ہے کیونکہ وید اور متعلقہ نوشتہوں میں آریوں کی بڑائی ثابت کرنے کے لئے آئن کے رشیوں نے اپنے قوم کے عقائد اور رسم و رواج کا مقابلہ جا بجا

مقامی باشندوں کے عقائد اور رسم و رواج سے کیا ہے

ویدک لٹریچر کے مطالعے سے پتہ چلتا ہے کہ اب سے ساڑھے تین ہزار برس پہلے وادی سندھ میں دو قومیں یا دونسلوں کے لوگ جگہ جگہ آباد تھے۔ ایک داسیو اور دوسرے آسوری یا اشور۔ داسیو غالباً وہ قدیم قبیلے تھے جو آریوں کی یلغار سے پہلے بحر اسود سے پنجاب تک بے ہوئے تھے۔ پارسیوں کی مقدس کتاب اوستا اور ہخامنشی نوشتوں میں ان کو دیاؤ، داکیو اور فاپیو کے نام سے یاد کیا گیا ہے۔ دیہہ (گاؤں) اور دیہاتی کی اصطلاحیں داسیو ہی سے مشتق ہیں اور شاید پنجاب کی دابا قوم داسیوں ہی کی اولاد ہے۔ ایرانی دیو مالا میں جس وٹاک (ضحاک) کا بڑا گھناؤنا کردار پیش کیا گیا ہے وہ داسیو قوم ہی کا کوئی سردار ہو جس سے آریوں کا سابقہ پڑا ہوا اس کے شانوں پر سے سانپوں کے اُبھرنے کی روایت سے بھی اس قیاس کو تقویت ہوتی ہے کیونکہ میاں کی پُرائی قوموں میں ناگ کو بڑی اہمیت حاصل تھی۔ بگ وید داسیوں کے بارے میں لکھتا ہے کہ "اُن کی ناک چپٹی اور رنگ کالا ہے اور وہ رنگ کی پٹو جاب کرتے ہیں (۷ : ۵۱، ۲۱) آریوں کے نزدیک وہ لامذہب لوگ تھے اور کوئی مذہبی رسم ادا نہیں کرتے تھے" "داسیوں کے اپنے راجن" یعنی سردار ہوتے تھے جن کو آریوں کے جنگی ہیرو اندرانے چُن چُن کر ہلاک کیا۔ البتہ شاید بعض راجنوں نے بلا لڑے اطاعت قبول کر لی اور اپنی گدی بچالی۔ چنانچہ بگ وید میں لکھا ہے کہ دو داسیو راجنوں — بلہوتا اور ترکسا — نے ایک برہمن رشی ویشا کو سواؤنٹ دان دئے۔ داسیو یا داس کا لفظ غلام



کے معنی میں اُس وقت رائج ہوا جب آریوں نے داسیوں پر غلبہ پا کر اُن کو اپنا غلام بنالیا۔

اُسوروں میں دو اونچے طبقے ہوتے تھے۔ ایک ویرتر دوسرے پانٹری یا وانی۔ ویرتر پروہت طبقہ تھا۔ اُس کو تپتیا کے سب آسن آتے تھے اور وہ جادو لوٹے کا بھی بڑا ماہر تھا۔ پروفیسر لودھ پرکاش کا خیال ہے کہ مون ڈرو ہڑپہ کے راجن یہی پروہت (ویرتر) تھے۔ رگ وید کے مطابق وہ ۹۹ شہروں کے مالک تھے۔ وہ بہت خوش حال اور طاقتور تھے اور برسوں آریوں کا مقابلہ کرتے رہے۔ اسی بنا پر رگ وید اُن کو آریوں کا جانی دشمن خیال کرتا ہے۔ پانٹری یا وانی تجارت پیشہ لوگ تھے۔ اُردو زبان کا بنیاد اسی سے نکلا ہے۔ رگ وید کے مطابق پانٹری بڑے بہ دولت مند، لالچی اور فریبی ہوتے تھے۔ رگ وید میں پچاس سے زائد مقامی سرداروں کا ذکر کیا گیا ہے۔ اُن میں اکثر غالباً بہت چھوٹے چھوٹے قبیلوں کے سربراہ تھے لہذا ان کو اطاعت پر مجبور کرنے میں آریوں کو زیادہ دشواری نہیں ہوئی لیکن بعض بہت طاقتور تھے۔ اور وہ عرصے تک حملہ آوروں کا مقابلہ کرتے رہے۔ مثلاً ڈودریاؤں کا آقا ”نموچی جس کی فوج عورتوں پر مشتمل تھی۔ اور اس زمانہ فوج کو دیکھ کر اندرا کو بے اختیار ہنسی آگئی تھی لیکن جب لڑائی چھڑی تو اندرا کا بڑی گزند۔“ بسی عورتوں کو شکست دے سکا۔ تب اندرا نے لیا رکن سے کام لے کر نموچی سے صلح کر لی اور موقع پا کر اس کا سر قلم کر دیا۔ یہی حشر ورجن کا ہوا جس کے پانچ سو ساتھی لڑائی میں مارے گئے اور اندرا نے اُسے کو قتل کر کے اُس کے سات شہر برباد کر دیے اور راجن وان کو بد پچاس کا لے دشمنوں ”سمیت

ہلاک کیا اور آگنی راگ کی مدد سے ایک ہی ہتے میں دشمنوں کے نوٹے پورے شہر تباہ کر دئے۔ اور سورتا، کو آسا اور ورا دھا کو غرقاب کر کے ان کے شہروں میں خلل ہو گیا۔ اور سرت کو مار کر اس کے سات شہروں پر قبضہ کر لیا اور اہا سیو کو قتل کر کے اس کے شہر موئی مارا کی اینٹ سے اینٹ بجا دی اور دھونی کو مار کر دریا کے پانی کو آزاد کیا اور یو د و راج کے مقام پر وچن کو مارا۔ اس کے ہلے میں اندرا کو دس گھوڑے، دس جوڑے کپڑے کے اور دس بلیں سونے کی انعام ملیں۔ رگ وید میں نار موئی نام کے ایک اور شہر پر قبضے کا ذکر بھی ہے۔ محققین کا خیال ہے کہ یہ شہر موئن جو دڑو تھا۔

رگ وید میں یہ بھی لکھا ہے کہ آریوں کے ہیر و اندرا نے وید چیت و ت اسور کو رادی کے اس کنارے پر مارا اور ورا سیکھا کے بیٹے کو ہری یو پیا کے اس کنارے پر۔ ہری یو پیا دراصل ہڑپہ ہے۔ اسویوں کو ہلاک کرنے کے ہلے میں رگ وید اندرا کو اسور گمنہ کے لقب سے یاد کرتا ہے۔ اندرا نے اپنے دشمن اسویوں کی قوت و جلال پر قبضہ کر لیا۔

مگر اندرا کے سب سے طاقتور دشمن سمبرا اور ویرتر تھے۔ سمبرا سو شہروں کا راجہ تھا۔ اور اس کے شہروں کے گرد پتھر کی چار دیواریاں کھینچی تھیں۔ وہ چالیس برس تک اندرا سے لڑتا رہا اور آخر کار ایک غار میں چھپ گیا مگر اندرا نے غار میں اس کا پیچھا کیا اور گرز سے ہلاک کر دیا۔ ویرتر سمبرا سے بھی زیادہ عرصے تک لڑتا رہا۔ وہ ۹۹ شہروں کا مالک تھا۔ اور اس نے دریاؤں کو قید کر رکھا تھا۔ رند باندھ کر۔ ویرتر کا لایا راکششوں میں سے تھا چنانچہ اسے جمب شکست ہوئی تو وہ ہرن کے روپ میں نزار کر گیا۔

د شاید ہرن قبیلے کے علاقے میں پناہ لی، مگر اندرانے اُس کا تعاقب کیا اور قتل کیا۔

مگر سب سے تاریخی جنگ وہ سختی جس میں آریوں کے خلافت دس مقامی راجاؤں کی مشترکہ فوجیں صف آرا ہوئی تھیں۔ ان دسویں میں بعض آریہ راجاؤں کے نام بھی شامل ہیں۔ (مثلاً بھرگو، بھارتا، یکسو اور پچتو وغیرہ) اس سے اندازہ ہوتا ہے کہ یہ جنگ آریہ یلغار کے آخری دنوں میں اُس وقت لڑی گئی تھی جب بہت سے آریہ قبیلے وادی سندھ میں سکونت اختیار کر چکے تھے اور مقامی باشندوں کی مانند ان کا مفاد بھی اسی میں تھا کہ نئے حملہ آوروں کو ملک میں داخل نہ ہونے دیا جائے۔ یہ لڑائی دیباگ وادی کے قرب وجوار میں ہوئی تھی۔ کیونکہ بگ وید میں لکھا ہے کہ دشمنوں نے پُر دسنی ندی کا (جو وادی میں گرتی تھی) رُنع بدلنے کی کوشش کی تھی۔

اُسور قوم غالباً زیادہ ترقی یافتہ تھی۔ کیونکہ اُسوروں کی دانائی کا اعتراف وید بھی کرتا ہے۔ وہ دھاتوں کے بڑے ماہر سمجھے جاتے تھے اور اُن کی زبان بھی منفرد تھی۔ اتھروید کے مطابق اُسور عقل و حکمت میں رشیوں کی ہمسری کرتے تھے۔ اسی باعث آریوں کے تسلط کے بعد کئی وِڈوان اُسوروں کو رشیوں کا مرتبہ مل گیا مثلاً اُسودی، اُسودیانا اور اُسودی واسودی البتہ تیز کے لئے ان کے نام کے ساتھ اُسود کا لفظ ضرور استعمال کیا جاتا تھا۔ اُسودوں میں جادو منتر بہت عام تھا اسی لئے بگ وید اُن کے جلم کو "اُسوریا تو" کہتا ہے۔ آریاؤں کے نزدیک اُسود بھی پُر جاہلیتی و خالو کائنات کی اولاد تھے لیکن گراہ اور بیکے ہوئے تھے۔ وہ چڑھاوے کا گوشت خود کھا لیتے تھے حالانکہ آریوں میں چڑھاوے کا گوشت کھانا

مہا پاپ تھا۔

”دیوتا اور اُسور دونوں پر جاپتی سے نکلے تھے اور ایک ساتھ رہتے تھے۔ لیکن اسور نے اپنے گھمنڈ میں سوچا کہ ہم کسی اور کے سامنے چڑھاوا کیوں پیش کریں۔ پس وہ چڑھاوا اپنے منہ میں رکھنے لگے۔“ (ست پت براہمن منقول لوک یاتہ ص ۵۹)

اور پر جاپتی (خدا) اور اُس کے برگزیدہ بندوں (آریا) کی نگاہ میں نفرت اور ملامت کے مستحق ٹھہرے۔

اُپنیشدھ دُور عقیدوں کا ذکر کرتا ہے جن میں اسوروں اور آریوں میں بنیادی اختلاف تھا۔ اُتل آتما دوتم کائنات کی ابتدا۔

آتما کے بارے میں اُپنیشدھ لکھتا ہے کہ اُسور آتما کی تلاش میں برہما کے پاس گئے اور برہما سے کہا کہ ہم آتما (نفس، ذات) کے آرزو مند ہیں پس ہمیں بتا کہ آتما کیا ہے۔ برہما نے تھوڑی دیر سوچا اور راکششوں کو آتما کے بارے میں جھوٹی باتیں بتا دیں اور یہ بیوقوف انہیں جھوٹی باتوں سے چمٹے ہوئے ہیں۔ اور جو غلط ہے اُس کی تعریف کرتے رہتے ہیں۔ ماریوں کے تماشے کی طرح وہ جھوٹ کو سچ سمجھ رہے ہیں۔۔۔ اسوری لوگ آتما کے جس ”جھوٹے“ عقیدے کو مانتے تھے وہ کیا تھا۔ اس کا جواب اُپنیشدھ کی دوسری داستانوں میں ملتا ہے۔۔۔

”پر جاپتی نے کہا: آتما بدی سے آزاد ہے۔ عمر، موت، دکھ، بھوک اور پیاس سے آزاد ہے۔ اُس کی خواہش سچ ہے۔ اُس کا تصور سچ ہے۔ اُسے



تلاش کرو۔ اُسے سمجھو جس نے آتا کو ڈھونڈ لیا اور جس نے آتا کو سمجھ لیا  
 اُسے سب دنیا میں مل گئیں۔ اُس کی سب خواہشیں پوری ہو گئیں۔  
 ”تب دیوتاؤں اور اسوراؤں دونوں نے کہا: آؤ ہم آتا کو ڈھونڈیں۔  
 ”تا جو مل جائے تو سب دنیا میں مل جائیں، سب خواہشیں پوری ہو جائیں۔  
 ”تب دیوتاؤں میں سے اندھا (داد کی سندھ میں آریوں کا فوجی سالار  
 اور ہیرو) اور اسوراؤں میں سے دروچنا پر جاپتی کے پاس گئے اور ۳۲  
 برس تک برہمچاری بن کر پر جاپتی کی سیوا کرتے رہے۔  
 ”تب پر جاپتی نے اُن سے پوچھا: تم یہاں کس لئے آئے ہو اور کیا  
 چاہتے ہو۔ دونوں نے جواب دیا کہ آتا کے لئے۔  
 ”تب پر جاپتی نے کہا کہ جس کو تم آنکھ کی پتلی میں دیکھتے ہو وہی آتا ہے۔  
 ”لیکن جس کو ہم پانی میں اور آئینے میں دیکھتے ہیں وہ کیا ہے؟  
 ”وہ بھی وہی ہے۔ اپنے آپ کو پانی کے تسلے میں دیکھو اور آتا کے بالے  
 میں جو بات سمجھ میں نہ آئے وہ مجھ سے پوچھو۔  
 ”تب اُن دونوں نے پانی کے تسلے میں دیکھا۔  
 ”تب پر جاپتی نے اُن سے پوچھا کہ تم نے کیا دیکھا؟  
 ”اُن دونوں نے کہا کہ مہاراج ہم نے آتا کو دیکھا جو سر کے بالوں سے ناخنوں  
 تک ہو بہو ہماری جیسی ہے۔  
 ”تب پر جاپتی نے کہا کہ اب تم خوب بن سنو کہ ادا چھے کپڑے پہن کر تسلے  
 کے پانی میں دیکھو۔

”تب اُن دونوں نے خوب بن سنور کر اور اچھے کپڑے پہن کر پانی میں دیکھا۔  
تب پر جا پتی نے اُن سے پوچھا کہ تم نے کیا دیکھا؟“

دونوں نے کہا کہ مہاراج جیسے ہم یہاں ہیں ویسے ہی بنے سنورے  
واں رپانی میں ہیں۔

تب پر جا پتی نے کہا وہی آتا ہے۔

تب وہ دونوں خوش خوش چلے گئے۔

مگر پر جا پتی نے اپنے دشمن اسوروں کو آتما کی اصل حقیقت نہیں بتائی تھی۔  
بلکہ دھوکا دیا تھا چنانچہ اندرا اور ورجنا کے چلے جانے کے بعد اُس نے کہا کہ  
”جو کوئی میرے کہنے پر عمل کرے گا وہ تباہ ہو جائے گا۔“

تب ورجنا خوش خوش راکششوں کے پاس آیا اور اُن سے کہا کہ آتما کے  
معنی یہ ہیں کہ ہم اس زمین پر خوشی کی زندگی بسر کریں۔ اپنی ذات (آتما) کی دیکھ بھال  
کریں۔ جو کوئی اپنی آتما کو اس زمین پر خوش کرتا ہے۔ جو اپنی دیکھ بھال کرتا ہے  
وہ دونوں جہان پاتا ہے۔ یہ دُنیا بھی اور دوسری دُنیا بھی۔“

چنانچہ یہ لوگ آج بھی نہ تو کسی کو مانتے ہیں (دیوتاؤں کو) نہ دان پُرن  
کرتے ہیں اور نہ چڑھاوا چڑھاتے ہیں۔ وہ اپنے مُردوں کو کپڑے اور زیور  
پنھا کر دفن کرتے ہیں ”چند و گیر آپ نشدھ منقولی از لوک یا تہ ص ۳۳۳“  
اس ساری داستان کا لب لباب یہ ہے کہ اسور لوگ جسم ہی کو اصل شے مانتے  
تھے۔ روح دیوتا اور دوسری دُنیا کے قائل نہ تھے۔ یعنی وہ مادہ پرست تھے۔  
اس بنا پر سایا شنکر اور دوسرے ہندو فلسفیوں نے ان ”دیہہ وادیوں“ پر

شدیداً اعتراضات کئے ہیں۔ کیونکہ اُن کا مادی فلسفہ اُپ بٹھہ اور ویدانتی فلسفے کی عین ضد تھا۔ ویسہ دادیوں کا یہی فلسفہ آگے چل کر تنتر (یوگ) اور سائیکھہ فلسفوں کی شکل اختیار کر گیا۔ چنانچہ پروفیسر داس گپتا کا خیال ہے کہ تنترک فلسفہ یہاں سے بھی زیادہ قدیم ہے۔

اسوروں کا نظریہ کائنات کیا تھا؟ ہم پہلے بیان کر چکے ہیں کہ اسوروں میں مادی نظام رائج تھا اور اُن کے نزدیک عورت کی ذات تخلیق کا سرچشمہ تھی۔ وہ پوری کائنات کو انسانی جسم کے حوالے سے دیکھتے تھے یعنی جس طرح عورت مرد کے ملاپ سے نیا انسان پیدا ہوتا ہے اُسی طرح دوسری چیزیں بھی وجود میں آتی ہیں۔ البتہ اس تخلیقی عمل میں عورت کا کردار مرد سے زیادہ اہم ہوتا ہے۔ تنترک اور سائیکھہ فلسفوں کی بنیاد بھی اسی عقیدے پر ہے۔ سر جان مارشل نے جس کی نگرانی میں دادی سندھ کے آثار کی کھدائی ہوئی تھی۔ یہ خیال ظاہر کیا تھا کہ مہروں میں جن مناظر کی نقاشی کی گئی ہے اُن کا تعلق تنترک رسموں سے ہے۔ پروفیسر کو سامبی اور پران ناتھ نے مہروں کا گہرا مطالعہ کرنے کے بعد نہ صرف مارشل کی تائید کی ہے بلکہ تفصیل سے بتایا ہے کہ فلاں منظر کا تعلق فلاں تنترک رسم سے ہے۔ مثلاً ایک مہر میں ایک عورت پیپل کی شاخوں کے درمیان کھڑی ہے۔ ایک پجاری اُس کے دُور و گھٹنوں کے بل بیٹھا ہاتھ بڑھائے کچھ کہہ رہا ہے۔ پجاری کے پیچھے ایک بیل کھڑا ہے جس کا سر انسانوں کا ہے۔ پروفیسر کو سامبی نے ثابت کیا ہے کہ یہ منظر دراصل تنترک رسم گجور سبھا کی عکاسی ہے اور اس کا تعلق فصلوں کی افزائش سے ہے۔

تنتر سنسکرت زبان کا لفظ ہے۔ اس کے معنی ہیں۔ بڑھانا، پھیلانا، از سر نو پیدا کرنا، افزائش۔ تنترک فلسفہ کے مطابق کائنات شکتی (عورت) اور پیروش (مرد) کے جنسی ریچانات کی تکمیل کا نتیجہ ہے۔ اور شکتی، عورت کے پیٹ سے پیدا ہوتی ہے۔ چنانچہ تنترک رسموں میں جسمانی ریاض اور عورت نوازی کو بڑی اہمیت حاصل ہے۔

یہ حقیقت بھی قابلِ غور ہے کہ تنترک عقیدہ ہندوستان کی ان بچہ قوموں میں زیادہ مقبول ہے جو آٹلوں سے پہلے اس برصغیر میں آباد تھیں۔ مثلاً چٹال، ڈوم، ماڈی وغیرہ۔ آریوں کے برعکس تنترک لوگ ذات پات کی تفریق کے بھی سخت خلاف ہیں۔ ان شواہد سے بھی ثابت ہوتا ہے کہ وادی سندھ کے قدیم باشندے تنترک عقیدے کے پیرو تھے۔ ان کی رسموں کا تعلق نسل و فصل کی افزائش سے تھا۔ ان رسموں میں مرکزی کردار عورت کا ہوتا تھا اور وہ کائنات کو بھی عورت مرد کے جنسی تعلقات پر ماننا۔ شکتی اور پیروش کے ملاپ کا نتیجہ خیال کرتے تھے۔

وادی سندھ کے باشندے کم از کم ہزار برس تک افزائش نسل و فصل کے صلبی اور جنسی عقیدوں پر عمل کرتے رہے حالانکہ تنترک رسموں اور جادو و منڑوں سے نہ ان کی آبادی میں کوئی خاص اضافہ ہوا اور نہ ان کی پیداوار بڑھی۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ یہ ذہنی آلات پیداوار اتنے ہی پسماندہ تھے جتنے زراعت کے مادی آلات پیداوار۔ اس کے باوجود یہاں کے لوگوں کو اپنے آلات پیداوار میں خواہ وہ مادی ہوں یا ذہنی۔ اصلاح و ترمیم کی ضرورت محسوس نہیں ہوئی۔ یعنی وادی سندھ میں پیداوار کے طریقوں اور مروجہ سماجی رشتوں کے درمیان



اس پوری مدت میں کوئی تضاد نمودار نہیں ہوا اگر ہوا تو ہمیں اس کی خبر نہیں۔  
 موئن جہ دڑدا اور ہڑپہ کے محکوم طبقوں نے نہ تاجروں کے اقتدار کے خلاف  
 کوئی آواز اٹھائی اور نہ شہری تاجروں نے اپنی دولت میں اضافہ کرنے کی خاطر بڑی  
 نظام کو بدلنے کی کوشش کی۔ کم از کم آثارِ قدیمہ سے اس کی کوئی شہادت  
 نہیں ملتی اور نہ ویدک لٹریچر میں اس کا ذکر آتا ہے۔ البتہ موئن جہ دڑدا اور ہڑپہ  
 کی دریافتوں سے یہ ضرور ثابت ہوتا ہے کہ دادئی سندھ کی تہذیب میں آریہ یلغار  
 سے پیشتر ہی انحطاط شروع ہو چکا تھا۔ اور اس تہذیب میں ترقی کی کوئی گنجائش باقی  
 نہیں رہ گئی تھی۔

چنانچہ دادئی سندھ کی تہذیب کے زوال کے متعدد اسباب بیان کئے جاتے ہیں۔ مثلاً

۱۔ بارش کی اوسط شرح میں کمی

۲۔ دریائے سندھ کے رخ میں تبدیلی اور دریاؤں میں سیلاب

۳۔ مشرقِ قریب سے تجارتی رشتوں کا ٹوٹنا

۴۔ آریوں کے حملے

ان اسباب کی تائید دادئی سندھ کے طبعی حالات اور تاریخی واقعات سے  
 ہوتی ہے لہذا یہ نہیں کہا جاسکتا کہ یہاں کی تہذیب کی بربادی میں ان اسباب کو  
 دخل نہیں ہے۔ البتہ اس حقیقت سے بھی انکار ممکن نہیں ہے کہ اگر دادئی سندھ کے  
 باشندوں میں زندہ رہنے کی صلاحیت باقی ہوتی تو ان اسباب پر قابو پانا چنداں  
 محال نہ تھا۔ آخر آریوں نے بعد میں اسی جگہ اپنی تہذیب کی عمارت کس طرح کھڑی کر لی۔ اور  
 ان طبعی حالات پر کیسے قابو پایا جو مقامی باشندوں کے لئے جان لیوا ہو گئے تھے۔ بات

یہی کہ آریوں کے آلات پیداوار۔ ذہنی اور مادی۔ اور اسلحے مقامی باشندوں کے آلات و  
 اوزار سے کہیں بہتر تھے۔ وہ لوہے کے استعمال سے واقف تھے جب کہ مقامی باشندوں کے آلات  
 لکڑی یا خال خال کانسی کے ہوتے تھے۔ مادی سندھ پر آریوں کے تسلط نے فقط ایک نئے  
 تہذیبی انقلاب کے لئے راہ ہی ہموار نہیں کی بلکہ پورے برصغیر کی تقدیر ہی بدل دی۔

---

## آریہ تہذیب

آریہ کسی نسل یا قوم کا نام نہیں ہے بلکہ آریہ وہ لوگ کہلاتے ہیں جن کا آبائی وطن خوارزم اور بخارا کا خطہ تھا اور جنہوں نے دو ہزار قبل مسیح کے لگ بھگ وسطی ایشیا کی چراگاہوں سے نکل کر جنوب مغربی ایشیا کا رخ کیا تھا اُن کو اپنی برتری کا بڑا گھمنڈ تھا۔ اسی لئے وہ اپنے آپ کو آریہ کہتے تھے۔ سنسکرت میں آریہ کے معنی اپنی ذات شریف اور آزاد کے ہیں۔ وہ گلے بیل، بیڑ بکریاں پالتے تھے اور اُن کی زندگی کا انحصار انہیں مویشیوں پر تھا۔ چنانچہ اُن کی زبان سنسکرت میں جنگ کے لئے "گاوستی" کی اصطلاح رائج تھی۔ گاوستی کے لفظی معنی "مویشیوں کے لئے جدوجہد" کے ہیں۔ گھوڑا اُن کی سواری کا جانور تھا جس کو وہ رتھ میں جوتے تھے۔ اُن کی پوشاک اُدن ہوئی تھی۔ عورت اور مرد دونوں پگڑی باندھتے تھے۔ ان کے سر کے بال لمبے ہوتے تھے البتہ عورتیں چوٹیاں رکھتی تھیں۔ گوشت اُن کی مرغوب غذا تھی اور سورا اُن کی دل پسند مشروب۔ سومس فقط مذہبی رسموں کے وقت پیا جاتا تھا۔

آریوں کا معاشرہ قبیلہ واری تھا۔ مگر وادی سندھ کے برعکس قبیلہ اور خاندان دونوں کے سربراہ مرد ہوتے تھے۔ گھرانے کے سب لوگ ایک ہی گھر میں

میں رہتے تھے۔ یہ گھر لکڑی یا گھاس پھوس کی بڑی بڑی جھونپڑیاں ہوتی تھیں یا پھر ندے کے کنارے۔ ہر گھر میں ایک ”اگنی مشال“ ہوتا تھا اور ایک زنان خانہ۔ گھر کے مالک کو دم پتی کہتے تھے۔ عورت کا درجہ مرد سے کم تھا۔ پھر بھی رگ وید میں ان ریشیوں کے بھیجن موجود ہیں جو عورت تھیں مثلاً ”شوا دارا“، ”گھوشا“ اور ”آپالا“۔ بیاہ کی رسمیں لڑکی کے میکے میں منائی جاتی تھیں۔ عام طور پر ایک مرد ایک عورت کا رواج تھا۔ لیکن بعض اوقات ایک مرد کے کئی بیویاں بھی ہوتی تھیں۔ سستی کا رواج نہ تھا بلکہ بیواؤں کی دوبارہ شادی کر دی جاتی تھی۔ یہ لوگ اپنے مردوں کو کبھی جلاتے تھے اور کبھی دفن کر دیتے تھے۔ گھر ڈوڈ، رستھوں کی دوڈ، اور جنگلی جانوروں کا شکار ان کے محبوب مشغلے تھے۔ البتہ وہ پانسہ پھینک کر جوا کھیلنے کے بھی بڑے رسیا تھے۔ چنانچہ رگ وید میں پانسے کو ”جادو کے دھتے“ انکارے سے تشبیہ دی گئی ہے جو خود کو ٹھنڈا ہوتا ہے لیکن دل کو جلا کر رکھ کر دیتا ہے اس لئے اسے لوگوں نے پانسے سے نہ کھلو بلکہ کھیتی باڑی کرواد جو کچھ پیدا ہو اسے کافی سمجھ کر کام میں لاؤ۔ مرد اور عورتیں دونوں تاج کے بہت شوقین تھے مگر عورتیں بانسری اور جھا بھگے کے دھنوں پر ناچنا پسند کرتی تھیں۔ آریوں میں چھوٹ چھات اور ذات پات کی تیز نہیں تھی لیکن ان کا معاشرہ تین طبقوں میں بنا ہوا تھا اول چھتری جو صاحب سیف تھے اور قبیلے کی سرداری کرتے تھے دوم براہمن جو مذہبی رسوم ادا کرتے تھے اور تیسرے دیش جو بڑی ہنری کائنات اور سنار ہوتے تھے یا کھیتی باڑی کرتے تھے۔ تینوں طبقوں میں آپس میں شادی بیاہ ہوتا تھا۔ پیشے پر کوئی پابندی نہیں تھی بلکہ ہر شخص آزاد تھا کہ جو پیشہ چاہے اختیار کرے۔ چنانچہ رگ وید کا ایک شاعر لکھتا ہے کہ میں کوئی ہوں میرا پتا بند ہے



اور میری ماں چکی پیتی ہے۔ ہمارے خیالات ایک دوسرے سے مختلف ہیں پھر بھی ہم سب فائدے کے پیچھے اس طرح بھاگتے ہیں گویا مولیشیوں کے پیچھے۔ آریوں کے معاشرتی نظام کے کسی دسے تھے۔ خاندان کی سماجی وحدت کو گراما کہتے تھے اور گھر کے بزرگ کو گرامنی۔ پنجابی زبان کا گرائیں اور اردو کا گھرانہ اسی لفظ سے مشتق ہیں۔ گراما سے بڑی سماجی وحدت ویش تھی۔ اس کا مردار ویش پتی کہلاتا تھا اس سے بڑی وحدت گنایا جن تھی جس کا سردار گن پتی ہوتا تھا۔ پورے قبیلے کے نظم و نسق کے لئے ایک سمیتی "ہوتی تھی جس میں قبیلے کے سب بالغ مرد شرکت کرتے تھے۔ لیکن روزمرہ کے کام، سبھا کے پُرد ہوتے تھے جو فقط قبیلے کے بزرگوں پر مشتمل ہوتی تھی۔

آریہ قبیلے کسی ایک مقام پر جم کر نہیں رہتے تھے بلکہ جب ایک چراگاہ میں چارے گھاس کی قلت ہونے لگتی تو وہ اپنے مولیشیوں کو لے کر کسی دوسری چراگاہ میں ڈیرے ڈال دیتے تھے۔ خانہ بدوشی کی اس زندگی کے باعث ان میں نہ تو مورتیوں کی پوجا کا رواج تھا اور نہ وہ مستقل عبادت گاہیں تعمیر کرتے تھے۔ البتہ ان کے مذہب میں مظاہر قدرت کو دیوتاؤں کا مرتبہ حاصل تھا۔ ان دیوتاؤں کی خوشنودی کی خاطر وہ بچن گاتے اور جانوروں کی قربانی کرتے تھے۔ ان کے سب سے بڑے دیوتا دُونا (آسمان) اگنی (آگ)، دایو (ہوا) اور مہترا (ہر سونچ) تھے۔ دُونا سب سے بڑا دیوتا تھا اور آریہ عقیدہ تقصیر کے لئے دُونا ہی سے دعا کرتے تھے۔

”اگر ہم نے کسی بے تصور انسان کو ستایا ہے۔

اگر ہم نے اپنے کسی بھائی، دوست، یا ساتھی کے ساتھ بدی کی ہے۔ یا کسی پڑوسی یا اجنبی کو دکھ دیا ہے۔

تو اے دُرُونا ہمیں گناہ کے راستے سے بچالے۔

اے دُرُونا ہم نے انسانوں کی حیثیت سے تیری قوت کے خلاف اگر کوئی گناہ کیا ہے۔

اگر ہم نے اپنی فطرت سے مجبور ہو کر تیرا کوئی قانون توڑا ہے۔

تو اے ہمارے دیوتا تو ہمیں سزا سے محفوظ رکھ۔“

بگ وید میں آگنی، وائو، مہتر اور دوسرے دیوتاؤں کی تعریف میں بہت سے

بجمن ہیں مگر ایسا معلوم ہوتا ہے کہ وادی سندھ میں داخل ہونے کے بعد اندرا

سب دیوتاؤں پر سبقت لے گیا چنانچہ بگ وید کے چوتھائی سے زیادہ بجمن اندرا ہی

سے منسوب ہیں۔ اندرا آریوں کا جنگ کا دیوتا تھا۔ اسی نے اُن کو آسوریوں پر

فتحیاب کیا تھا۔ لہذا دوسرے دیوتاؤں پر اندرا کی فوقیت قدرتی بات تھی۔ یوں

بھی اندرا دُرُونا کی قوتِ عمل کا منظر تھا اور دنیا کی کوئی طاقت اس کا مقابلہ نہیں

کر سکتی تھی۔ بگ وید میں اندرا کے بیشمار کارناموں کا ذکر ہے مگر وہ درحقیقت

آریہ قبیلوں ہی کے کارنامے ہیں۔

میں اندرا کے مردانہ کارنامے بیان کر دیے گئے۔

اندرا جس کا ہتھیار بجلی کی گرز چمک ہے۔

اُس نے اڑدے دریا کا بندھ کو ہلاک کیا اور پانی کو آزاد کیا۔

اور پہاڑی چٹے تیزی سے بہنے لگے۔

اور دھارے کا شور ایسا تھا جیسے پتھر ٹے ڈکارتے ہوں۔

سانڈ کی طرح بیچین باندھانے سومس کے تین پیالے غٹ غٹ پی لئے۔

اور جب تونے اٹھ رہے تھے بڑے لڑکے کو مارا۔

اور جادوگر دوں کے منتربے سود ہو گئے۔

تب تونے سورج، صبح اور آسمان کو زندگی بخشی۔

اور کوئی دشمن باقی نہ بچا۔

آریوں کے بڑے دیوتا سب مرد تھے۔ دیویاں خال خال ہوتی تھیں اور وہ بھی

دیوتاؤں کی بیویاں نہ تھیں بلکہ داشتدیں تھیں۔ (شاید ابتدا میں آریوں میں

انفرادی شادی کا رواج نہ تھا) آریہ مادرِ ارض کی پرستش نہیں کرتے تھے اور

اُس کی تخلیقی صلاحیتوں کے معتقد تھے۔ کیونکہ ان کے معاشرے میں عورت

کا مقام نسبتاً پست تھا۔ اُن کے مذہب میں بھی فعال قوت مردوں ہی کی

تھی خواہ وہ دیوتا ہوں یا انسان۔

آریہ قبیلے حرب و ضرب کے فن میں بڑے مشاق تھے۔ تلوار، نیزہ، تیسر

کمان، نیز اور گرز ان کے خاص ہتھیار تھے۔ اُن کے تیروں کے پھل زہرین بھی

ہوئی سینگ کی نوک کے ہوتے تھے یا تانبے اور لوہے کے۔ اُن کا ایک نہایت

مہبت ناک جنگی آلہ ”پوڑ چرشنو“ (شہر کو چھلنی کرنے والا) تھا۔ اس جنگی آلے

سے شہر پناہ کی دیواروں اور پھاٹکوں کو توڑا جاتا تھا۔ وہ رستھوں میں سوار

ہو کر لڑتے تھے اور رستھوں کی اُس زلنے میں وہی اہمیت تھی جو آج کل بکتر

بند گاڑیوں کی ہے۔ میدانِ جنگ میں ہر قبیلے کا اپنا جھنڈا ہوتا تھا اور

شکری جنگی باجوں کی دلولہ خیز دھنوں میں دشمن پر حملہ کرتے تھے۔

وادی سندھ میں آریہ قبیلوں کی آمد دہزار قبل مسیح میں شروع ہوئی اور یہ سلسلہ تقریباً ۵۰۰ سال تک جاری رہا۔ آریہ قافلے درہ خیبر یا ددہ بولان کی راہ سے داخل ہوتے۔ مقامی باشندوں کو زیر کرتے ان کی زمینوں اور مویشیوں پر قبضہ کر کے ان کو غلام بنا لیتے تھے۔ رفتہ رفتہ انہوں نے پورے ملک پر اپنا تسلط جمالیا۔ البتہ جب وادی سندھ میں گنجائش نہ رہی تو ایک ہزار قبل مسیح کے قریب ان کے کئی قبیلوں نے وادی گنگ و جمن کا رخ کیا اور پورے شمالی ہندوستان میں پھیل گئے۔

آریوں کے غلے کے کوئی آئینہ وادی سندھ میں اب تک نہیں ملے ہیں لیکن محققین کا خیال ہے کہ دنیا کی سب سے پرانی کتاب رگ وید یہیں تصنیف ہوئی تھی۔ رگ ویدیوں تو ایک ہزار سے زائد بھجنوں کا مجموعہ ہے لیکن ان بھجنوں میں جا بجا ایسے واقعات کا ذکر بھی آتا ہے جن میں آریوں کی تہذیب کے خدو خال صاف دکھائی دیتے ہیں۔ رگ وید کا عہد تصنیف ۱۵۰۰ تا ۱۲۰۰ قبل مسیح کا زمانہ ہے۔ پھر تین اور وید ہیں۔ سام وید، یجروید اور اتھروید۔ ان میں رگ وید کے اشلوکوں کی دھنیں، جادو منتر کے نسخے اور مذہبی رسموں کی ادائیگی کے طریقے تفصیل سے بیان کئے گئے ہیں۔

رگ وید سے پتہ چلتا ہے کہ آریوں نے یہاں کے پرانے زرعی نظام کو نہیں بدلا بلکہ زمین بدستور گاؤں یا قبیلے کے مشترکہ تصرف میں رہی۔ چنانچہ رگ وید میں زمین کے بٹوارے یا خرید و فروخت کا کہیں ذکر نہیں ہے البتہ آریوں نے سرائون کا۔



دقیانوسی طریقہ اختیار نہیں کیا بلکہ زمین کی جتنائی کے لئے ہل بیل کا استعمال شروع کیا۔ ان کے ہلوں میں لوہے یا کانسنے کے پھل لگے ہوتے تھے۔ اس کی وجہ سے زرعی پیداوار میں بہت اضافہ ہو گیا اور آبادی بھی بڑھ گئی۔

آریوں نے مقامی باشندوں کو غلام (داس) بنا کر ایک نئے سماجی نظام کی بنیاد ڈالی۔ یہ لوگ آریوں کی مذہبی رسموں میں شریک نہیں ہو سکتے تھے اور نہ انہیں ہتھیار لگانے کی اجازت تھی۔ ان کی اپنی کوئی ملکیت نہیں ہوتی تھی۔ بلکہ وہ مولیشیوں کی مانند آریہ قبیلوں کی مشترکہ ملکیت ہوتے تھے چنانچہ رگ وید میں بار بار دو پاؤں اور چار پاؤں کے پسوڈوں کا ذکر کیا گیا ہے۔ رپوسنسکرت میں اس جانور کو کہتے ہیں جس کو رسی سے باندھا جاتا ہو، آریہ قبیلے ہر قسم کا بیچ کام انہیں داسوں سے لیتے تھے۔ اس تفریق کے باوجود آریہ لوگ مقامی باشندوں سے بالکل الگ تھلک نہیں رہ سکتے تھے۔ چنانچہ حاوت نے انہیں جلد ہی یہاں کی عورتوں سے شادی بیاہ کرنے اور ان کے رسم و رواج کو اپنانے پر مجبور کر دیا۔ مثلاً ملک وید کے مشہور رشی ذری گھاغم کی ماں نماتا داسی تھی۔ اسی طرح بیشوں کاؤس ایلوسا اور واتسا کوہ داسیا پترا کہہ کر پکارا گیا ہے۔

آریوں کو شہری زندگی کا کوئی تجربہ نہیں تھا اور نہ وہ شہروں کی بند فضا کو پسند کرتے تھے و ہڑتہ، موئن جو دڑو اور دوسرے پرانے شہروں کی بربادی اور ویرانی کا ایک سبب یہ بھی ہے، چنانچہ رگ وید میں شہر (نگر) کا کہیں ذکر نہیں ملتا۔ وہ گاؤں میں رہتے تھے اور کھیتی باڑی کرتے یا مویشی پالتے تھے۔ گاؤں کے مکھیا کو گر امنی کہتے تھے۔ لڑائی کے موقع پر جو شخص گاؤں کے جوانوں کی کمانداری

گرتا تھا اس کو وراج پتی کہتے تھے۔ آریوں کو تجارت نہیں آتی تھی۔ اس لئے یہ کام مقامی پانٹری بدستور انجام دیتے رہے۔ اور بالاخر آریہ تہذیب کا جز بن گئے۔ چیزیں مبادلے کے اصول پر خریدی اور بیچی جاتی تھیں۔ البتہ قند کا پیانہ گائے ہوتی تھی اس وقت تک سکہ ایجاد نہیں ہوا تھا لیکن دھات کا ایک مخصوص وزن کا ٹکڑا رائج تھا جسے نیشکا کہتے تھے۔ اب سے چالیس پچاس برس پیشتر مشرقی یوپی میں اس طرح کا تانبے کا ایک چوکور ٹکڑا دیہات میں لین دین کے لئے استعمال ہوتا تھا۔ اس غیر سرکاری سکے کی قیمت نصف آنہ ہوتی تھی۔ اسی لئے اسے ادھنا اور کبھی کبھی گور کھپوری پیسہ بھی کہتے تھے۔ شاید نیشکا بھی اسی قسم کا کوئی سکہ رہا ہو۔

آریہ حملہ آور ریاست کی تنظیم سے بھی بالکل نا آشنا تھے۔ کیونکہ ریاست ایک حضری ادارہ ہے جس کی ضرورت خانہ بدوش قوموں کو نہیں ہوتی۔ یوں بھی ریاست طبقاتی امتیاز اور ذاتی ملکیت کے رواج پانے کے بعد ہی وجود میں آتی ہے۔ آریہ قبیلوں نے جب وادی سندھ میں مستقل سکونت اختیار کی تو ہر قبیلہ قدسی طور پر ایک مخصوص رقبے کا مالک بن گیا۔ جو قبیلے تعداد میں زیادہ تھے انہوں نے زیادہ بڑے علاقوں پر قبضہ کیا اور پھر نظم و نسق کا فن مقامی باشندوں سے سیکھ کر اپنی الگ الگ ریاستیں قائم کر لیں۔ ویدک دور میں سپت سندھودیش "سات دریاؤں کے ملک" میں سات آٹھ بڑی بڑی ریاستوں کے نشان ملتے ہیں۔ مثلاً شمال مغرب میں کجوتج کی ریاست تھی۔ جنوب مغرب میں پنجنامائی اور دندورنوت اور یاسے سندھ اور جھیلیم کے درمیان گندھارا تھا۔ جھیلیم اور چناب کے درمیان کیکیا اور چناب اور راوی کے درمیان مدر۔ راوی کے شمال مشرق میں کورو اور جنوب میں یودھیا

کی ریاستیں تھیں۔ سندھ میں دریائے سندھ کے مغرب میں ہندو اور مشرق میں سوڈیا  
تھے اور مکران کے ساحل پر گوروسیا۔

آریہ ریاست کو "راشٹرا" کہتے تھے اور ریاست کے والی کو راجن (جنوبی پنجاب میں  
دریائے سندھ کے مغربی کنارے پر راجن پور کا تاریخی شہر اسی زمانے کی یادگار ہے)  
راجن ابتدا میں چنآد سے مقرر ہوتا تھا مگر بعد میں یہ عہدہ موروثی ہو گیا۔

آریہ حملہ آوروں کی طرز معاشرت، مویشی چرانے والے خانہ بدوشوں کی زندگی کے  
لئے تو موزوں تھی مگر حضری اور زرعی زندگی کے تقاضوں کو پورا نہیں کر سکتی تھی۔  
یہ کارنامہ تو ان کا سب سے طاقتور دیوتا اندرا بھی سرانجام نہیں دے سکتا تھا۔ وہ  
یورندھرا اور پوربھید شہروں کو تخت و تاج کرنے والا تھا۔ وہ دی مردھ، "انتقام  
لینے والا" تھا۔ وہ جیٹھ تھا۔ وہ دریاؤں کے بند توڑ کراسوروں کے کھیتوں کو  
غرقاب کر دیتا تھا۔ وہ دشمنوں کو ہرا کر ان کے مویشی آریاؤں میں تقسیم کر دیتا تھا۔  
مگر وہ افزائش نسل و فصل کے جادو سے ناواقف تھا۔ اس نسخے کا بلہم تو فقط برقی  
ماتا دیشکتی، اودیشیوا (پرورش) کو تھا جن کی پرستش مقامی باشندے کرتے تھے۔  
یہ تھی وہ سماجی ضرورت جس نے آریوں کو دھرتی ماتا اور شیوا کی پرستش کرنے  
اور افزائش نسل و فصل کی رسموں کو اپنانے پر مجبور کر دیا۔ دھرتی ماتا کو پاروتی،  
اما، دُرگا اور جگد مہا کالقب ملا اور اندرا کو سنا سیرا اہل جوتے میں شرکت  
کرنے والا) کا۔ اب وہ جنگ کا دیوتا نہ رہا بلکہ بادش اور کھیتی باڑی کا دیوتا قرار  
پایا لیکن اندرا کی پرانی روایت اتنی قوی تھی کہ یہ نیاروپ اس پر نہ سجاتا۔ آریوں  
نے اندرا کو پس پشت ڈال دیا اور شیوا کی پرستش غیر مشروط طور پر کرنے لگے۔

مقامی باشندوں کی مانند انہوں نے شیوا کو مہا بنگم کا خطاب دیا اور جگد مہا درگا، پاروتی، اما کو اس کی بیوی بنادیا۔ مومن جو درو کی ایک گھر میں شیوا پسو پتی کے روپ میں آلتی پالتی مارے اور آسن دھارے چوکی پر بڑے جاہ و جلال سے بیٹھے۔ اس کے سر پر ہلال کا نشان ہے جو مادری معاشرے کی علامت ہے سورج پداری معاشرے کی علامت ہے) اس کے تین چہرے ہیں۔ (ہندوؤں کی تری مورتی کا ماخذ یہی ہے۔ یہ تری مورتی برہما، وشنو اور شیوا پر مشتمل ہے جو قوت واحدہ کے تین پہلوؤں تخلیق، تحفظ اور تخریب کی نمائندگی کرتے ہیں) اور اس کی چوکی کے گرد چار جانور شیر، بھینسا، گینڈا اور ہاتھی کھڑے ہیں۔ وہ غالباً اسوروں کے چار بڑے ٹوٹے قبیلوں کے نشان ہیں۔ چوکی کے نیچے ایک ہرن کھڑا ہے اور پس منظر میں مچھلی اور جہاز کے تصویری حروف کندہ ہیں۔ رفتہ رفتہ آریوں نے اپنے پرانے دیوتاؤں۔ ورونا، والو اور اندرا وغیرہ کو بالکل بھلا دیا۔ اور شیوا اور درگا کی پوجا کرنے لگے۔ انہوں نے بنگ اور بیل کی پرستش بھی شروع کر دی جو مرد کی تخلیقی قوت کی علامت اور وادی سندھ کے مقامی باشندوں کے عقیدے کا اہم جز تھے۔ وادی سندھ میں آباد ہونے سے پیشتر آریا نہ بت بناتے تھے اور نہ بتوں کی پوجا کرتے تھے مگر مقامی باشندوں کے نزدیک شکتی اور پردش (مادہ ارض اور شیوا) دونوں باقاعدہ شخصیتیں تھیں جن کے بت ہوتے تھے۔ درگا اور شیوا کو اپنانے کے بعد آریوں کو بتوں کی پوجا بھی اختیار کرنی پڑی۔

آریوں نے وادی سندھ کے مادری نظام کو تہ و بالا کر کے اپنا پدی نظام جاری کیا مگر ان کو ریاست کے نظم و نسق کے طریقے مقامی باشندوں سے سیکھنے پڑے



اور افزائشِ فصل کی خاطر اُن کے عقائد کو قبول کر کے بُت پرستی بھی شروع کرنی پڑی۔ لیکن یہ حقیقت بڑی حیرت انگیز ہے کہ انہوں نے مغلوں سے تحریر کا فن نہیں سیکھا۔

اس کی وجہ شاید یہ ہے کہ انسانی معاشرے کو فنِ تحریر کی ضرورت اُس وقت پیش آئی جب عبادت گاہوں میں چڑھاوے اور مندانوں کے انبار لگنے لگے اور پروہتوں کو اس فاضل دولت کا حساب رکھنا پڑا یا معاشرے میں تجارت کو فروغ ہوا اور تاجروں کو اپنے مال کی خرید و فروخت کے گوشوارے بنانے پڑے۔ چنانچہ وادیِ رحلہ و فرات اور مصر میں فنِ تحریر کی ایجاد کے محرکات یہی تھے۔ مگر آریہ لوگ اپنے دیوتاؤں کو چڑھاوے اور مندانے نہیں پیش کرتے تھے بلکہ قربانی کرتے تھے۔ اُن کے مندر بھی نہ ہوتے تھے اس لئے فاضل دولت کے جمع ہونے کا سوال ہی نہ تھا۔

وہ تجارت کے مہزے بھی آگاہ نہ تھے اس لئے فنِ تحریر کا سیکھنا اُن کے نزدیک فعلِ عبث تھا۔ سپاٹسر نے یہی کہا ہے کہ فنِ تحریر کوئی ارادی ایجاد نہیں تھی بلکہ ذاتی ملکیت کے شدید احساس کی ایک اتفاقی اور ضمنی پیداوار تھی۔ یگرتاریوں کے اشتراکِ نظامِ زراعت میں اس وقت تک ذاتی ملکیت کا احساس اتنا قوی نہیں ہوا تھا کہ اس کی مقدار

و تعداد کو قلم بند کرنے کی ضرورت پڑتی۔ رہ گئے اشلوک اور منتر سودہ پروہتوں میں سینہ بہ سینہ منتقل ہوتے رہتے تھے۔ دراصل وادیِ سندھ بلکہ پورے برصغیر

میں موئن جو دڑو تہذیب کے مٹنے کے بعد تحریر کا فن تقریباً ڈیڑھ ہزار برس تک معدوم رہا چنانچہ سب سے پرانے نوشتے وہ فرمان ہیں جو شہنشاہ اشوک (۲۷۳-۲۳۲ ق م)

۲۳۲ ق م) نے لوہے کی لاسٹوں اور چٹانوں پر کندہ کرائے تھے۔ یہ نوشتے بھی

کسی آریائی رسم الخط میں نہیں بلکہ آسامی (سامی) رسم الخط میں ہیں۔

وسطی ایشیا کے میدانوں سے آنے والے آریاؤں کی کوئی بحری روایت بھی تھی۔ وہ تجارت بھی نہیں کرتے تھے اس لئے مومن جہ درود کی تجارتی بندہ گاہ ان کے لئے کوئی اہمیت نہیں رکھتی تھی۔ یہی وجہ ہے کہ دادی سندھ کی تہذیبی اور سیاسی زندگی کا مرکز ثقل جنوب سے شمال کی طرف منتقل ہو گیا۔ آریوں نے بعد میں جو شہر بسائے۔ ٹیکسیلا، پیش کلاؤتی (چارسدہ)، اور پورشا پورا (پشاور)۔ وہ بھی شمال ہی میں واقع ہیں۔ ان میں سب سے بڑا مرکز ٹیکسیلا تھا۔

ٹیکسیلا کا پُرانا نام ہکسا شیلہ ہے۔ ہکسا سنسکرت میں کالے ناگ کو کہتے ہیں۔ ناگ کی پوجا یہاں کے قدیم باشندوں کی روایت ہے۔ آریائی روایت نہیں ہے۔ ناگ کی پوجا کرنے والی قومیں کسی زمانے میں ٹیکسیلا کے آس پاس آباد تھیں۔ ان کے آثار کشمیر میں آج بھی موجود ہیں۔ ناگ قوم کے لوگ آسام، برہما اور وسطی ہند میں بھی بے ہوئے ہیں۔ آسام میں تو ان دنوں وہ قومی حق خود ارادیت کی مسلح جدوجہد میں مصروف ہیں۔ قیاس کہتا ہے کہ ٹیکسیلا آریوں کے ورود کے پیشتر ناگاؤں کی بستی رہی ہوگی جس پر آریوں نے قبضہ کر لیا۔

ٹیکسیلا کے قدیم آثار راولپنڈی سے بیس میل شمال مغرب میں گیارہ میل لمبی اور پانچ میل چوڑی ایک نہایت شاداب وادی میں واقع ہیں۔ ڈھائی تین ہزار برس پیشتر یہ جگہ تین اہم تجارتی راستوں کا مقام اتصال تھی۔ ایک راستہ پورب سے آتا تھا جو موثریہ عہد سے آج تک بنگال سے پشاور جانے والی شاہراہ کے طور پر استعمال ہو رہا ہے۔ دوسرا راستہ مغربی ایشیا سے باختر اور پیشکلاؤتی سے گزرتا اور دریائے سندھ کو عبور کرتا ٹیکسیلا کے مقام پر ختم ہوتا تھا اور تیسرا راستہ سری نگر، بارہ مٹا اور ہری پور سے ہوتا ہو ٹیکسیلا

پہنچ کر دوسرے راستوں سے بل جاتا تھا۔ ٹیکسلا کا یہی تجارتی کردار اُس کی بین الاہی شہرت اور تہذیبی مرکزیت کا سبب بنا۔

رامائن کی روایت کے مطابق ٹیکسلا کی بنیاد راجہ رام چندر کے سوتیلے بھائی راجہ بھرت نے ڈالی تھی۔ اس نے اپنے ایک بیٹے ٹیکسا کو ٹیکسا شہلا کی گدھی پر بٹھایا تھا۔ اور دوسرے بیٹے ٹیکسلا کو ٹیکسلاؤتی کی گدھی پر۔ مگر یہ خالص فرضی داستان ہے البتہ مہا بھارت میں ٹیکسلا کا ذکر تاریخی اعتبار سے زیادہ قریب قیاس معلوم ہوتا ہے۔ کہتے ہیں کہ مہا بھارت کی جنگ میں جب کورؤں کو شکست ہوئی اور پانڈو فتحیاب ہونے کے باوجود ہستنا پور (دہلی) میں راج نہ کر سکے تو ان کے ایک وارث پرکیشٹ نے ٹیکسلا میں حکومت قائم کی۔ اُس کے زمانے میں ٹیکسلا اتنا خوش حال ہوا کہ "روشنی کی مانند جو کے ذخیرے ٹیکوں سے ابلے پڑتے تھے" اور لوگ راجہ پرکیشٹ کے راج میں ہنسی خوشی بڑے چین سے رہتے تھے " (اتھروید منقول از کو سامبی)۔ پرکیشٹ کا بیٹا "جنم جایا شہرت میں باپ پر بھی سبقت لے گیا۔ اس نے ناگ قبیلوں کو زیر کر کے ٹھوٹے کی قربانی (انسومیدھم) کا یجن منایا۔ اس موقع پر کوئی ویاس کی لکھی ہوئی مہا بھارت کی مذمید داستان ابتدا سے انتہا تک پہلی بار پڑھ کر سنائی گئی۔ یاد رہے کہ دنیا کی سب سے پُرانی کتاب — بگ وید — اسی سرزمین پر تصنیف ہوئی تھی اور اب دنیا کی سب سے پہلی اور سب سے طویل رزمیہ نظم بھی اسی سرزمین پر لکھی گئی۔

مہا بھارت کا سب سے قدیم تذکرہ سنسکرت کے مشہور پنڈت پانتنی کی کتابوں میں ملتا ہے۔ پانتنی ٹیکسلا کے قریب سلو ترا کا باشندہ تھا۔ سنسکرت زبان کی پہلی گرامر اسی نے لکھی تھی۔ وہ چھٹی یا پانچویں صدی قبل مسیح میں ٹیکسلا

میں تعلیم دیتا تھا۔ پانچویں کی کتابوں میں مہا بھارت کے بیان سے ثابت ہوتا ہے کہ مہا بھارت کم از کم چھٹی صدی قبل مسیح سے پیشتر کی تصنیف ہے۔ ابتدا میں مہا بھارت کے اشعار کی تعداد ۲۵ ہزار کے لگ بھگ تھی۔ لیکن بعد میں اضافے ہوتے گئے۔ یہاں تک کہ گنتا را جاؤں کے عہد تک پہنچتے پہنچتے اشعار کی تعداد ایک لاکھ ہو گئی۔

مہا بھارت کی رزمیہ داستان کوروؤں اور پاندؤں کی جنگ کے گرد گھومتی ہے۔ کورو قبیلے کا سربراہ راجہ دیترویرا ہستنا پور میں راج کرتا تھا اس کے دو بیٹے تھے۔ دھرت راشٹرا اور پاندو۔ دھرت راشٹرا ماد رزاد اندھا تھا اس لئے باپ کے بعد چھوٹا لڑکا گدی پر بیٹھا مگر بڑے بھائی کی زندگی ہی میں مر گیا۔ دھرت راشٹرا کے سو بیٹے تھے۔ ان میں سب سے بڑا در یودھن تھا۔ چچا کی موت پر وہ ہستنا پور (دلی) اور میرٹھ کے درمیان) کا راجہ بنا۔ پاندؤ کے پانچ بیٹے تھے اور پانچوں کی مشترکہ شادی پنچال دیباؤں اور بیرلی کا علاقہ) کی رانی دروپدی سے ہوئی تھی۔ چچا زاد بھائیوں میں جب نہیں بنی تو کوروؤں نے دہلی کا علاقہ پاندؤں کو بطور ترکہ کے دے دیا۔ پاندؤں نے اند پرستھ (دہلی) میں اپنی راجدھانی قائم کی۔ اور بہت جلد کوروؤں کے حریف بن گئے۔ اس لئے کہ ان کو پنچال کے علاوہ ستھرا راج کی بھی حمایت حاصل تھی۔ جہاں پاندؤ کے تیسرے بیٹے ار جُن کی شادی کرشن بھگوان کی بہن سوبھدرا سے ہوئی تھی۔ کوروؤں کو پاندؤں کی بڑھتی ہوئی قوت ایک آنکھ نہ بھائی۔ انہوں نے ایک روز پاندؤ کے بڑے بیٹے یودھشٹرا کو جوا کھیلنے کی دعوت دی۔ یودھشٹرا نے دعوت قبول کر لی۔ تب ہستنا پور کے محل میں جوئے کی باط بھیجی اور یودھشٹرا پاندؤں کا راج پاٹ اور دھن دولت حتیٰ کہ دروپدی کو بھی جوئے



میں ہار گیا۔ اب بن باس کے سوا کوئی چارہ نہ رہا۔ تیرہ سال تک جنگوں میں مارے مارے  
پھرنے کے بعد جب پانچوں بھائی کوٹ کر سہنا پور آئے اور کورڈل سے اپنی ریاست مانگی  
تو انہوں نے صاف انکار کر دیا۔ تب پر کر و کشیر دپانی پت کے میدان میں کورڈل اور  
پانڈوں میں گھمسان کا رن پڑا۔ کور و مارے گئے اور پانڈوں کو ان کا راج واپس  
مل گیا۔

مگر مہا بھارت کا سب سے اہم حصہ وہ ہے جس کو بھگوت گیتا کہتے ہیں ہندو  
دھرم میں بھگود گیتا کا مرتبہ رگ وید سے بھی اونچا ہے۔ بھگود گیتا وہ فرضی مکالمہ ہے  
جو کرشن بھگوان اور پانڈوں کے ہیرو ارجن کے درمیان میدان جنگ میں ہوا تھا۔  
کرشن بھگوان پانڈوں کے حلیف ہیں اور ارجن کے رتھ بان کے بھیس میں لڑائی  
میں شامل ہیں۔ کورڈل اور پانڈوں کی فوجیں ایک دوسرے کے مقابل صف آرا  
ہیں۔ لیکن ارجن بڑے شش درنج میں مبتلا ہے۔ اُس کے کتنے ہی بھائی بندیا آشنا  
اُس کے حریف بن گئے ہیں۔ انھیں میں بزرگ بھیشم ہے جس نے ارجن کو پالا تھا۔  
اور گیان دھیان کی خاطر راج پاٹ کو ٹھکرا دیا تھا۔ اور درونا ہے جس نے ارجن کو  
تعلیم دی تھی۔ کیا میں اُن کا خون بہاؤں۔ یہ سوچ ہے کہ انہوں نے بلج پاٹ کا لالچ  
کیا۔ لیکن وہ میرے گرو ہیں۔ میں اس سنسار میں اپنا پیٹ بھیک مانگ کر بھر  
لوں گا مگر وہ شاہی پکوان نہیں چکھوں گا جس میں ان لوگوں کے خون کا مزہ ہو۔  
نہیں کرشن میں ہتھیار نہیں اٹھاؤں گا۔

کرشن بھگوان ارجن کو سمجھاتے ہوئے کہتے ہیں کہ ارجن! دانا لوگ زندوں  
کا غم نہیں کرتے اور نہ مردوں کے لئے آنسو بہاتے ہیں۔ کیونکہ زندگی اور موت

دونوں گزراں ہیں البتہ آتما امر ہوتی ہے۔ اور انسان کے اندر جو امر ہے اُسے کوئی مار نہیں سکتا۔ پس اگر جن اپنے فرض کو پہچان اور راہ حق سے گریز نہ کر کہ چھتری کے لئے سچائی کی لڑائی میں شرکت سے بہتر کوئی چیز نہیں۔ اپنے فرض کی ادائیگی میں مرنا عین زندگی ہے اور دوسروں کی فرماں برداری میں زندہ رہنا عین موت ہے البتہ انسان جو کام بھی کرے اس میں ذاتی نام و نمود کی خواہش یا صلہ و انعام کی ہوس کو دخل نہ ہو کہ شانتی اور نردوان حاصل کرنے اور برہما تک پہنچنے کا طریقہ یہی ہے۔

کرم (دعوت) کا فلسفہ بیان کرتے ہوئے کرشن بھگوان کہتے ہیں کہ سارا سنسار چکر (حرکت) اور کرم کی زنجیروں میں بندھا ہوا ہے۔ قدرت کا قانون (دھرم) یہی ہے۔ کرم تخلیق کی قوت ہے جس سے تمام چیزوں کو زندگی ملتی ہے۔ اسی کارن انسان اور جانور سدا جہنم لیتے، مرتے اور پھر نئے نئے جون میں ظاہر ہوتے رہتے ہیں۔

داؤ گون (تنازع)۔ کرم کے اس چکر سے نکلنے کی بس ایک ہی صورت ہے کہ انسان اپنی ذات کے اندر "آہنگ" پیدا کرے۔ جسم میں آہنگ، کلام میں آہنگ، دماغ میں آہنگ۔ یہ آہنگ اپنے کرم (دعوت) اور کرم پھل کو برہما کی مٹی اور محبت کے حوالے کر دینے سے پیدا ہوتا ہے۔ برہما کی خدمت ہی سے نردوان ملتا ہے لہذا برہمن، چھتری، ویشی، اور شودر سب کا دھرم ہے کہ جو خدمت برہما نے اُن کے سپرد کر دی ہے اسے نام و نمود اور انعام و اکرام کو دھیان میں لائے بغیر بھلا کر دیں۔

بھگود گیتا حق اور سچائی کے لئے انسانوں کے خون بہانے کو جائز قرار دیتی ہے مگر یہیں یہ نہیں بتاتی کہ حق اور سچائی کی شناخت کیسے کی جائے۔

یا حق کیا ہے اور سچائی کیا ہے اس کا فیصلہ کون کرے۔ بھگود گیتا آہنگ ذات پر  
 بڑا زور دیتی ہے۔ آہنگ متضادم قوتوں کے مابین توازن کو کہتے ہیں۔ توازن پر یہ  
 اصرار دراصل اُس طبقاتی تضاد کا اعتراف ہے۔ جو آریں معاشرے میں پیدا ہو گیا تھا۔  
 اس تضاد کو دور کرنے کا ایک طریقہ تو یہ تھا کہ برہمن، چھتری، ویشی اور شودر کے  
 طبقاتی رشتوں کو بدل کر سماجی نظام کو نئی اور اونچی سطح پر ترتیب دیا جاتا۔ لیکن بھگود  
 گیتا اس کے حق میں نہیں ہے بلکہ وہ طبقاتی تعاون (آہنگ) کی تلقین کرتی ہے۔  
 اس آہنگ کا تقاضا ہے کہ چاروں درجوں کے افراد اپنے اپنے سماجی فرائض کو  
 برہما کی خدمت سمجھ کر پورا کریں تاکہ نئے جنم میں ان کی حیثیت اونچی ہو سکے۔  
 اور وہ بالآخر نردان حاصل کر سکیں۔ جو لوگ اس آہنگ کو توڑنے کی کوشش  
 کرتے ہیں وہ قانونِ قدرت (دھرم) کی نفی کرتے ہیں۔

بھگوت گیتا اور آپ نشدہ کی داخلی شہادتوں سے پتہ چلتا ہے کہ آریا معاشرے  
 میں طبقاتی تضاد کے پہلو بہ پہلو فکری اختلافات بھی ابھرنے لگے تھے۔ مثلاً  
 گیتا کے زمانے میں ایک گروہ تھا جو برہما کو نہیں مانتا تھا۔ اور نہ آواگون اور  
 کرم کا قائل تھا۔ وہ انسانوں کی پیدائش کو عورت مرد کے جنسی تعلقات کا نتیجہ سمجھتا  
 تھا۔ یہ بڑے خطرناک خیالات تھے کیونکہ برہمنوں نے طبقاتی اور پنچ پنچ کے جواز کے  
 لئے جو نظام فکر وضع کیا تھا اُس پر ان خیالات سے ضرب پڑتی تھی۔ اسی لئے  
 گیتا کا مصنف اُن ”پاپیوں“ کو نرک ”رجہتم“ کا مرثدہ سناٹا ہے جو ان خیالات  
 کا پرچار کرتے ہیں۔ وہ کہتے ہیں کہ سنسار میں نہ سنتیہ ہے نہ برہما۔ نہ تخلیق کا  
 کوئی قانون (کرم)۔ پیدائش کا سبب فقط جنسی خواہش ہے۔ اُن کی

نوحیں مردہ ہو چکی ہیں۔ وہ بدی کا بیج بولتے ہیں۔ وہ اس سفار کے دشمن ہیں۔  
اور اس کی تباہی کے دلپے ہیں۔ حتیٰ لذتیں ان کا مقصد ہے اور وہ سمجھتے ہیں کہ  
زندگی کا مدعا یہی ہے \* (بھگو دگیتا باب ۱۶)

بعض محققین کی رائے ہے کہ مہا بھارت کی لڑائی دراصل دس راجاؤں کی  
جنگ کی بازگشت ہے۔ اس لڑائی میں آریوں کے سبھی بڑے بڑے قبیلے شریک ہوئے  
تھے۔ دس راجاؤں کے جنگ کی جلے وقوع داد کی بسندہ کا شمالی علاقہ تھا کیونکہ  
اس کا تذکرہ رگ وید میں تفصیل سے موجود ہے ڈاکٹر دانی نے لکھا ہے کہ ریاست  
دیر میں پنج کو راندی کا نام اس حقیقت کی طرف اشارہ کرتا ہے کہ کور واد اور پنجال  
قبیلے شاید دیر اور چترال میں بھی آباد تھے اور مہا بھارت کی جنگ یہیں کہیں ہوئی تھی۔  
بہر حال مہا بھارت کی جنگ خواہ کور کشتر کے میدان میں لڑی گئی ہو یا  
\* پنج کو راک وادی میں، ٹیکسلا کا شہر جہاں مہا بھارت کی رزمیہ داستان نظم ہوئی  
ترصغر میں علم و ادب کا سب سے بڑا مرکز تھا۔ چنانچہ گندھارا کے راجا پشکرا شکتی کے  
زمانے میں (۵۶۵ ق م) علم کے جو یہاں دور دور سے آتے اور تینوں ویدوں  
اور ۱۸ ویدیاؤں میں ہدایت حاصل کرتے تھے۔ آپ بشارت میں ان ویدیاؤں کی جو  
فہرست دی گئی ہے اس سے پتہ چلتا ہے کہ ٹیکسلا کی پانچ شاخوں میں ای تی ہاس  
(تاریخ)، دیدی گرامر، عروض و بیان، منطق، اخلاقیات، ہندسہ، شگون،  
اور زائچہ شناسی، جوتش، قربانی کے اصول، بھوت و دیا، حریمات، زہریا،  
عطر کشی، رقص، موسیقی اور کھیل کی تعلیم دی جاتی تھی۔ پانچ شاخوں کی  
ایک خصوصیت یہ بھی تھی کہ ویدیا رتھیوں سے ذات پات کے بارے میں کوئی پوچھ گچھ



نہیں ہوتی تھی۔ آپ نشہ میں ٹیکسیلا کے معیار تعلیم کو بھی بہت سراہا گیا ہے۔ پانی اور پنبلی جیسے گیانی پنڈت ٹیکسیلا ہی میں پڑھاتے تھے۔ ادناپ نشہ کے مشہور راوی آدالیکا ارونی اور اس کے بیٹے سوسیتا کیتونے ٹیکسیلا ہی میں تعلیم پائی تھی اور وہیں رہتے تھے۔ کھنڈر گیارہ آپ نشہ میں ذات واحد رستہ نفس (آتما) عام وجود اور تخلیق کائنات کی بحثیں انہیں دونوں سے منسوب ہیں۔ مثلاً ایک مقام پر آدالیکا کہتا ہے کہ ابتدا میں ”ہست“ تھا اور اس کا کوئی ثانی نہیں تھا۔ اور جو لوگ یہ کہتے ہیں کہ ابتدا میں نیست“ تھا وہ غلطی پر ہیں کیونکہ میرے بیٹے! جو ہے ”وہ“ نہیں ہے“ سے یہ پیدا ہو سکتا ہے۔ پھر ”ہست“ نے سوچا اور پہلے آگ وجود میں آئی تب پانی اور آخر میں مٹی۔ تمام موجودات انہیں تینوں کا مرکب ہیں۔ اور ذات واحد کا جو ہر ان کی جیو آتما (نفس) ہے (چھٹا باب) آپ نشہ اور بھگوت گیتا کی انہیں تعلیمات سے بعض عالموں نے یہ نتیجہ اخذ کیا ہے کہ عناصر اربعہ۔ آگ، پانی، مٹی اور ہوا۔ اور آدالیکا اور آہنگ کے نظریے۔ یونانی فلسفیوں (نٹھالیس، انیکساندر، ایکسپوڈاکلیس اور قیٹاغورٹ) نے ٹیکسیلا کے پنڈتوں سے مستعار لئے تھے۔ یونان اور ٹیکسیلا میں رابطے کی بنیاد یہ تھی کہ پانچویں صدی قبل مسیح میں دونوں ملک ایرانی سلطنت میں شامل تھے۔

مہا بھارت کے ساتھ دادی سندھ میں آریائی تہذیب کا وہ دو ختم ہو جاتا ہے جس کا حرب آغاز رگ وید تھا۔ اب اس وادی میں نئے نئے فاتحوں کے چم ہرائیں گے۔ اور نئی نئی تہذیبیں اپنا اثر دکھائیں گی۔ البتہ طرز زندگی اور فکر و فن کی جو روایتیں آریوں نے قائم کی تھیں ان کو کوئی طاقت مٹانے کے گی۔ ان میں اولیت

آریوں کی مذہبی زبان سنسکرت اور ان کی پراکرتوں بالخصوص خروشتی اور شوریہینی کو حاصل ہے کہ آگے چل کر یہی پراکرتیں ہماری زبانوں کی اساس بنیں۔ آریوں کا دوسرا تاریخی کارنامہ مادی نظام کی جگہ پدھی نظام کو رواج دینا ہے یہ تبدیلی معاشرتی ترقی کی ایک لازمی شرط تھی۔ کیونکہ ہل ہیل کے ذریعے زراعت اور لوہے کے آلات پیداوار کا استعمال اس تبدیلی کا تقاضا کر رہے تھے۔ اس انقلابی اقدام سے وہ سماجی جمود بھی ٹوٹ گیا جو ہزار برس سے وادی سندھ کی تقدیر بن گیا تھا۔ ابتدا نے دریائوں کے بند توڑ کر ندی آراہیوں کو غرقاب ضرور کیا مگر اس نے زندگی کے اُن موتوں کے دہانے کھول دیے جن کا بہاؤ اور پھیلاؤ صدیوں سے رکا ہوا تھا۔ آریوں نے لوہے کی بنی ہوئی تلواریں، زرہ بکتر اور دگرزد سنجان جیسے آلات جنگ کو رواج دے کر لوگوں کو اپنے دفاع کا ہنر بھی سکھایا اور مقامی باشندوں کی بہت بڑی تعداد کو شہر در غلام بنا کر ایک نئے سماجی نظام کی درغ بیل ڈالی۔

آریہ قبیلے یہاں فتح و شادمانی کے تقارے بجاتے آئے تھے۔ اُن کی احتیاجیں اور ضروریاتیں بڑی مختصر تھیں۔ اُن کی ساری پوجنی اُن کے مولشی تھے۔ چنانچہ اُن کی فکر و احساس کا نظام مولشیوں کی افزائش سے وابستہ تھا۔ اور دیوتاؤں سے ان کی یہی التجا ہوتی تھی کہ اے اندرا، اے دودنا، اے سوربہ ہماری بھینٹ قبول کر اور دشمنوں کے مولشی ہمیں دلوا۔ وہ اپنے بھجنوں میں دیوتاؤں کی ثنا و صفت بیان کرتے۔ جانوروں کی قربانیاں کرتے، سوم برس پیتے اور مگن رہتے تھے۔ البتہ جب انہوں نے بدھوی زندگی ترک کر کے آہستہ آہستہ حضری زندگی اختیار کی اور کھیتی باڑی کرنے لگے تو وادی سندھ اور گنگ و جمن کے طبعی حالات اور مقامی باشندوں کے

رسم و رواج اور عقائد نے اُن کے رہن سہن اور صوبہ پر گہرا اثر ڈالا۔ ان کے صحراؤں و معاشرے میں تخلیقی عمل کی اہمیت بہت کم تھی۔ لہذا رنگ وید کے دیوتا بھی اس وصف سے محروم تھے۔ لیکن زرعی زندگی اور اس سے متعلقہ پیشوں (کھار، بڑھی) میں تخلیق کا عمل بنیادی حیثیت رکھتا تھا۔ لہذا برہما کو کائنات کا خالق قرار دیا گیا اور تخلیق کائنات کے نظریے وضع کئے گئے یا اپنائے گئے۔ اسی طرح طبقاتی اور پینے (ذات پات کی تفریق) کا فکری جواز پیش کرنے اور اس تفریق کو برقرار رکھنے کے لئے آواگون اور کرم پھل کے عقیدوں کو رواج دیا گیا۔

### ایرانی تسلط

لیکن مہابھارت کی روایت کو ابھی زیادہ دن نہ گزرے تھے کہ آریوں کی اُس شاخ نے جو ایران میں بس گئی تھی، ہخامنشی خاندان کے فرمانرواؤں کی قیادت میں طبل جنگ پر ضرب لگائی۔ کوروش اعظم (۵۵۹-۵۳۰ ق م) کا لشکر فارس (جنوب مغربی ایران) سے آندھی پانی کی طرح اٹھا اور بابل کی عظیم سلطنت کو پامال کر تا ہوا دریائے نیل کے ساحل تک پہنچ گیا۔ لیکن مشرق میں اس کی فوجیں پشاور سے آگے نہیں بڑھیں البتہ اس کے جانشین داریوش (۵۲۲-۴۸۶ ق م) نے پہلے گندھارا پر قبضہ کیا پھر وادی سندھ کے پورے علاقے کو اپنی قلمرو میں شامل کر لیا۔ اب بحر روم سے بحر ہند کے ساحل تک اور بحر اسود سے بحر عرب تک تمام مہذب دنیا داریوش کے زیر نگیں تھی۔ اور مصر، عرب، حبشہ، لیبیا، شام و لبنان، ایشیا کوچک، یونان، عراق، سندھ، باختر، اور پارتھیا، سبھی فارس کو خراج ادا کرتے تھے۔

داریوش کی فوج میں یونانی جنرل، جغرافیہ دان، اور انجینئر بھی شامل تھے۔

چنانچہ اس نے سکائی لیکس نامی ایک جنرل کو حکم دیا کہ دریائے سندھ جن علاقوں سے گزرتا ہے ان کی پوری رپورٹ تیار کرو اور یہ بھی معلوم کر دو کہ دریا کے دہانے سے بحر قلزم تک بحری سفر کے امکانات کیا ہیں۔ ہیریوڈ وٹس کے بقول سکائی لیکس، ۱۷۵۱ء میں کسپاٹائرس (پشاور) سے کشتی میں سوار ہوا اور دریائے سندھ سے گزرتا ہوا سندھ کے ساحل تک پہنچ گیا۔ یہاں سے یہ قافلہ بادبانی جہازوں میں بیٹھ کر بحر ہند اور بحر قلزم کو عبور کر کے بالآخر سوسن کے قریب ساحلِ برادر پر لنگر انداز ہوا۔ سکائی لیکس کو پشاور سے بحر قلزم تک سفر میں تیس مہینے لگے۔ سکائی لیکس تاریخ کا پہلا سیاح ہے جس نے پانی کے راستے اتنا بڑا سفر کیا۔

داریوش نے اپنی سلطنت کو بیس صوبوں میں تقسیم کیا تھا۔ ان میں تین صوبے دادی، سندھ میں واقع تھے۔ شمالی مغربی صوبہ جو گندھارا، ستیہ گردیا، خشک قوم کا علاقہ، ودی سانی، دکا کر قوم کا علاقہ، اور اپروتائی (آفریدی) پر مشتمل تھا یہاں سے ۲۴ ہزار پانچ سو پونڈ (دس لاکھ ۶۲ ہزار روپیہ) سالانہ خراج وصول ہوتا تھا۔ دوسرا صوبہ گندروسیدہ اور پارلی سانی (ساحلِ کرمان اور بلوچستان) تھا جو ۲۵ لاکھ روپیہ سالانہ خراج ادا کرتا تھا۔ اور تیسرا صوبہ ہندوش (پنجاب اور سندھ) جس کی آبادی تمام صوبوں سے زیادہ تھی۔ اور جس کا سالانہ خراج ۱۱ لاکھ ستر ہزار پونڈ (۲ کروڑ ۹۲ لاکھ روپیہ) تھا۔ ہیریوڈ وٹس لکھتا ہے کہ پوری سلطنت کا ایک تہائی خراج ہندوش سے وصول ہوتا تھا۔ اس لحاظ سے ہندوش ہنجا منشی سلطنت کا سب سے دولت مند صوبہ تھا۔ یہ خراج سونے کے ذروں، عمارتی لکڑیوں اور ہاتھی دانت کی شکل میں ادا کیا جاتا تھا۔ سونے کے ذرات دریا



سوات اور دوسری پہاڑی ندیوں سے جمع کئے جاتے تھے۔ مختصر یہ کہ ایک صوبہ موجودہ صوبہ سرحد پر مشتمل تھا۔ دوسرا پنجاب اور سندھ تھا۔ اور تیسرا مکران۔ یہ درست ہے کہ موئن جو دڑو۔ ہڑپہ تہذیب کے زمانے میں بھی وادی سندھ کے باشندوں اور ایرانیوں کے درمیان روابط موجود تھے بلکہ دونوں ملکوں کے ظروف کے نقش و نگار اور آلات و ادوار کی ساخت میں جو مشابہت ملتی ہے اس سے یہ نتیجہ اخذ کرنا غلط نہ ہو گا کہ آپس کے تعلقات بہت گہرے اور دوستانہ تھے۔ یہ بھی حقیقت ہے کہ ہخامنشی حملے کے پیشتر بعض ایرانی قبیلے دریائے سندھ کے مغربی علاقوں بالخصوص ڈیرہ جات اور شمالی بلوچستان میں آباد ہو گئے تھے۔ لیکن ہخامنشی غلبے کی نوعیت بالکل مختلف تھی۔ اس کے باعث وادی سندھ اور ایران میں جو رشتہ قائم ہوا وہ حاکم اور محکوم کا رشتہ تھا۔ اور حاکم بھی وہ جس کا مرکز ہزاروں میل دور سوس میں تھا۔ چنانچہ پہلی بار ہمارے ملک کی دولت ملک سے باہر اعتبار کے تصرف میں آئی۔ ایران کی اس سامراجی روایت کو دو ہزار برس بعد انگریزوں نے دوبارہ تازہ کیا۔

داریوش کی سلطنت کے مشرقی صوبوں کے اہل افسر تو ایران سے آتے تھے البتہ نظم و نسق کے چھوٹے موٹے فرائض مقامی باشندوں کے سپرد ہوتے تھے۔ یہی حال فوجوں کا تھا کہ کماندار تو ایرانی ہوتے تھے لیکن عام سپاہی اور سوار یہیں سے بھرتی کئے جاتے تھے۔ یہ فوجیں ملک کے باہر شہنشاہ کی جنگی مہموں میں بھی شریک ہوتی تھیں۔ چنانچہ داریوش کے جانشین زرتشیر (۳۸۶ - ۳۶۵ ق م) نے جب ایتھنز پر حملہ کیا تو اس کے لشکر میں وادی سندھ کے تینوں صوبوں

کی فوجیں (الگ الگ کمان میں) بھی شامل تھیں۔ جنگ کی تفصیلات بیان کرتے ہوئے ہیرو ڈائٹس لکھتا ہے کہ

”ہندوستانی (سندھی اور پنجابی) سپاہی سوتی و دریاں پہنے ہوئے تھے اور تیرکمان سے مسلح تھے۔ اُن کے تیروں کے پھل لوہے کے تھے اور ان کا سالار ارتا باتیس کا بیٹا فرنازا تھرس تھا۔ گندھارا اور ودی سانی کے پرے ارتا باتس کے بیٹے ارتی فائس کی کمان میں تھے۔ اور پارسی سانی (بلوچ) سپاہ کا کماندار سیرومترس تھا۔ یہ لوگ بھی پنجتائیوں (پنجتوں) کی طرح چمڑے کی صدریاں پہنے ہوئے تھے۔ اور تیرکمان اور خجروں سے آراستہ تھے۔“ (ص ۲۳۹) ہندوستانی سوار گھوڑوں پر یا رتھوں میں بیٹھ کر لڑتے تھے۔ (ص ۲۴۰)

یہ وہ تاریخی جنگ ہے جو تھراپل کے مقام پر لڑی گئی تھی (د ۸۴ ق م) اور ایتھنز کی مختصر فوج نے شہنشاہ اعظم کے لشکر جرار کو مار بھگا یا تھا۔ پسائی کے بعد ہندوستانی سپاہیوں پر کیا گزری اس کا ذکر کسی تاریخ میں نہیں ملتا۔ وادی سندھ کا علاقہ تقریباً دو سو سال تک ایران کا باجگزار رہا لیکن ہخامنشی فرماں رواؤں نے یہاں کے باشندوں کے طرز معاشرت میں کسی قسم کی مداخلت نہیں کی۔ اور نہ ان کو زرتشتی مذہب قبول کرنے پر مجبور کیا۔ بلکہ ٹیکسیلا نے صحیح معنی میں فروغ ہخامنشی عہد ہی میں پایا۔ کیونکہ سلطنت کے سب سے دولت مند صوبے کے صدر مقام کی حیثیت سے ٹیکسیلا کو بیک وقت تین تہذیبوں۔ ہندوستانی، ایرانی اور یونانی سے فیض یاب ہونے کا موقع ملا۔

چنانچہ ڈاکٹر بڑھاپہ پر شاد اپنی کتاب "قدیم پنجاب میں سیاسی اور سماجی تحریکیں" (بہ زبان انگریزی - دہلی ۱۹۶۳ء) میں ٹیکسیلا کی شہرت و عظمت کا ذکر کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ اس زمانے میں "ٹیکسیلا کی شہرت تمام شمالی ہند میں پھیل گئی۔ مگر وہ دربار تک کے طلباء طویل فاصلے طے کر کے ٹیکسیلا کی درس گاہوں میں تعلیم حاصل کرنے آتے۔ پالی زبان کے نوشتوں سے معلوم ہوتا ہے کہ برہمن نوجوان، چھتری راجکار اور راج گیر کاشی، کوشل اور دوسری جگہوں کے سیٹھوں کے بیٹے وید اور اسٹھارہ ویدیائی سیکھنے ٹیکسیلا ہی جاتے تھے۔ کاشی کے راجہ کے پردہت کے بیٹے جوتی پال نے ٹیکسیلا ہی میں حریات کا علم سیکھا۔ اور پھر راجہ کا سپہ سالار مقرر ہوا۔ اسی جگہ مگر وہ کے راجہ بمیسار اور گوتم بدھ کے مشہور طبیب جینو کا نے ٹیکسیلا کے بیدوں سے حکمت سیکھی۔ اور واپس جا کر مگر راج کا درباری طبیب مقرر ہوا۔ کوشل کے روشن خیال راجہ پراسینا جیت نے ٹیکسیلا ہی میں تعلیم پائی تھی.... ٹیکسیلا کی پانچ شالائیں بڑے بڑے گیانی پنڈتوں کی نگرانی میں چلتی تھیں۔ یہ پانچ شالائیں اعلیٰ تعلیم کے لئے مخصوص تھیں۔ چنانچہ ان میں داخلے کی عمر کم سے کم سولہ سال تھی راجکاروں کی درس گاہ الگ ہوتی تھی۔ اس میں طلباء کی تعداد ۱۰۱ مقرر تھی۔ راجکاروں کے لئے ایک فوجی کالج بھی تھا جس میں پانچ سولہ کے حریات سیکھتے تھے۔ ان کے علاوہ بکثرت درس گاہیں تھیں جن میں معاشیات، تیراندازی، قانون، فنون لطیفہ اور دوسرے علوم و فنون سکھائے جاتے تھے۔ تعلیمی مرکز ہونے کے باعث ٹیکسیلا رفتہ رفتہ ایک بین الاقوامی شہر بن گیا۔ اداریان (دوسری صدی کا یونانی مؤرخ) نے یہی کہا ہے کہ دیا کے جھیلیم اور سندھ کے درمیان واقع ٹیکسیلا دنیا کا سب سے بڑا

شہر تھا۔ (منقول از مختصر تاریخ پاکستان مصنف ڈاکٹر دانی ص ۸۹ کراچی ۱۹۶۷ء)  
 ٹیکسیلا اور یونانی تہذیب کے روابط کا ایک ثبوت یہ بھی ہے کہ پانینی نے اپنی  
 کتابوں میں یونانی زبان کے علاوہ یونانی پیہم۔ یعنی یونانی رسم الخط کا بھی ذکر کیا ہے اور  
 سنسکرت اور یونانی زبان کے درمیان گرامر کے رشتوں سے بحث کی ہے۔

ہخامنشی عہد کے بعض تہذیبی ودثوں کو فراموش نہیں کیا جاسکتا۔ مثلاً وادی  
 سندھ کے باشندے اسی دور میں فن تحریر سے از سر نو روشناس ہوئے۔ ایران کی  
 سرکاری زبان کا رسم الخط آرامی تھا۔ آرامیوں نے کسی زمانے میں دمشق جمش۔ اور مغربی  
 ایران میں اپنی چھوٹی چھوٹی ریاستیں قائم کر لی تھیں۔ یہ ریاستیں تو ختم ہو گئیں البتہ  
 ان کا رسم الخط پورے مشرق قریب میں تجارتی اور سرکاری دستاویزوں میں بدستور  
 استعمال ہوتا رہا۔ آرامی تحریریں قلم اور سیاہی سے کھال یا پتوں پر لکھی جاتی تھیں۔  
 ہخامنشی فرماں رواؤں نے آرامی زبان کو اپنی سلطنت کی سرکاری زبان قرار دیا۔ اس  
 طرح آرامی رسم الخط نے ٹیکسیلا اور ملک کے دوسرے حصوں میں بھی رواج پایا۔  
 ہماری سب زبانوں کے رسم الخطوں کی بنیاد یہی آرامی رسم الخط ہے۔

ہخامنشی نظام حکومت بھی ہندوستانی مہاراجوں کے لئے ایک اچھا نمونہ ثابت  
 ہوا۔ ہخامنشی سلطنت میں طاقت کا سرچشمہ شہنشاہ کی ذات ہوتی تھی۔ وہی صوبائی  
 گورنر اور صوبائی سپہ سالار مقرر کرتا تھا۔ یہ دونوں عہدہ دار براہ راست شہنشاہ  
 کے دربار و جواب دہ ہوتے تھے۔ محصولوں کی وصولی کا بھی باقاعدہ عملہ تھا۔  
 ان تینوں شعبوں کی کارکردگی پر نظر رکھنے کے لئے مجرا اور جاسوس ہوتے تھے جو  
 شہنشاہ کو صوبوں کے کوائف سے باخبر رکھتے تھے۔ مرکزیت کو مستحکم کرنے کے



لئے پوری سلطنت میں سڑکوں کا حال بچھایا گیا تھا اور ہر دس پندرہ میل پر سرائیں بنائی گئی تھیں۔ جہاں ڈاک کے گھوڑے اور ہر کارے بدلے جاتے تھے۔ اس طرح پوری سلطنت ایک مضبوط و وحدت بن گئی تھی۔

برصغیر میں پہلی ملک گیر سلطنت چندرگپت موریہ نے قائم کی تھی۔ چندرگپت اور اس کا وزیر کوٹلیا دونوں ٹیکسیلا میں تعلیم پانچے تھے۔ اور ہخامنشی طرز حکومت کے اسرار و رموز سے بخوبی واقف تھے۔ چنانچہ انہوں نے موریہ سلطنت کو بھی ایرانی خطوط پر ہی منظم کیا۔ کوٹلیا کی مشہور کتاب ارتھ شاستر میں حکومت کرنے کے جو طریقے بتائے گئے ہیں وہ بیشتر ہخامنشی تجربوں ہی سے ماخوذ ہیں۔

ہخامنشی فرماں روا شاہی احکام اور کارناموں کو شاہراہوں کے قریب لاٹوں یا چٹانوں پر کندہ کر دیتے تھے۔ چنانچہ داریوش کے دو نہایت معلومات افزا فرمان کوہ بے ستوں اور طاق رستم کی چٹانوں پر اب تک محفوظ ہیں۔ عام لوگوں کو شاہی فیصلوں سے مطلع کرنے کا یہ طریقہ چندرگپت موریہ کے پوتے اشوک اعظم (۲۶۹-۲۳۲ ق م) نے بھی اختیار کیا۔ شہباز گڑھی، منشیرا، دہلی، الہ آباد اور قنہار میں اشوک کی لائیں اس کا واضح ثبوت ہیں۔ حتیٰ کہ داریوش اور اشوک کا پیرایہ بیان بھی بہت کچھ ملتا جلتا ہے۔ البتہ انہوں نے مزدائی کے چہیتے شہنشاہ کے طرز خطاب میں خود ستائی اور تکبر کا جو عنصر ملتا ہے بڑھ مت کے منکر مزاج شہنشاہ کے فرمان اس سے پاک ہیں۔

سکوں کا رواج بھی یہاں ہخامنشی دور ہی میں شروع ہوا۔ یہ سکے ٹھٹھے دار ہوتے تھے جن کو پاننی قرش پان لکھتا ہے۔ قرش جو قدیم پہلوی زبان کا لفظ ہے مخصوص

وزن ظاہر کرتا ہے۔ اس قسم کے پٹھے دائرہ کے اندر اجاڑنے اور پھر موریوں نے سارے ملک میں رائج کئے۔ ان سبکوں کی سب سے بڑی ٹکسال ٹیکسیلا ہی میں تھی۔

چوتھی صدی قبل مسیح میں ہخامنشی سلطنت اتنی کمزور ہو گئی کہ وادی سندھ میں اس کا اقتدار برائے نام رہ گیا۔ دریائے گنار اور باجوڑ کی وادی میں اسپاسی قوم آباد تھی۔

چنانچہ گنارندکی کا پیرانا نام بھی اسپالا ہے۔ یہ لوگ ایرانی نژاد تھے اور اسپ رگھوڑام ان کے قبیلے کا ٹوٹم تھا۔ (مسلمان ہونے کے بعد اسپاسی یوسف زئی ہو گئے۔ دیکھئے

پٹھان انڈس راولپنڈی ۵۵-۵۶) قریب قریب اسی نام کی ایک اور قوم۔

اشو کا رگھوڑام سوات میں رہتی تھی۔ یہ لوگ وادی سندھ کے قدیم باشندے

تھے یا وہ دونوں آریہ جو مقامی باشندوں میں گھل جمل گئے تھے کیونکہ مہا بھارت

میں اشو کا قوم کے لوگوں کو بڑی حقارت سے جنگلی اور وحشی کہا گیا ہے۔ ان دونوں

قوموں نے خراج دینا بند کر دیا۔ اسی طرح مغربی گندھارا میں پشکلاوتی اور مشرقی گندھارا

میں ٹیکسیلا کی خود مختار ریاستیں بن گئیں۔ جہلم اور رادی کے درمیان راجہ پورس

کی حکومت تھی۔ ملتان اور اس کے جنوب مغرب میں کٹی اور سیٹی قوموں کے جمہوری

”سنگم“ تھے۔ بالائی سندھ کی سب سے بڑی ریاست حوسی کا نو تھی جس کا صدر

مقام آٹور تھا اور جنوبی سندھ میں پٹالا تھا جہاں ایک وقت میں دورا جادوں

اور ایک مجلس بزرگان کا راج تھا۔

۳۲۷ قبل مسیح میں جب سکندر اعظم نے وادی سندھ پر حملہ کیا تو یہاں کوئی اپنی

مرکزی طاقت نہ تھی جو غنیمت کا راستہ روک سکتی۔ چھوٹی چھوٹی ریاستیں یا قومی جمعیات (سنگم)

تھیں جن کی معاشرتی اور تہذیبی سطح بھی یکساں نہ تھی۔ ایک طرف ٹیکسیلا، پشکلاوتی

اور جھیلیم کے ترقی یافتہ آریہ رجواڑے تھے تو دوسری طرف پُرانے مقامی باشندوں کی وحدتیں تھیں جن کے رسوم و عقائد آریوں سے مختلف تھے۔ ان کے علاوہ وہ پس ماندہ آریہ قبیلے تھے جو دیک دور سے آگے نہیں بڑھے تھے یا جنہوں نے مقامی باشندوں سے میل ملاپ کے سبب انہیں کا رہن سہن اختیار کر لیا تھا۔ (یہ معاشرتی اور معاشی تاہمواری آج بھی ہمارا نہایت اہم مسئلہ ہے) ان تفریقوں کے باوجود دادی سندھ کے باشندوں نے سوات، جھیلیم، ملتان، پٹالا ہر جگہ سکندر کی فوجوں کا مقابلہ بڑی بہادری سے کیا۔ حتیٰ کہ ٹیکسیلا کے پنڈتوں نے بھی سکندر کی اطاعت قبول نہیں کی حالانکہ راجہ امبی سکندر سے مل گیا تھا۔ چنانچہ پلوٹارک لکھتا ہے کہ ہندوستانی فلسفیوں نے سکندر کے ساتھ سمجھوتہ نہیں کیا بلکہ ان راجاؤں کو لعنت ملامت کرتے رہے جنہوں نے سکندر کا ساتھ دیا تھا اور آزاد قوموں کو دشمن کا مقابلہ کرنے پر اکساتے رہے۔ سکندر نے ان کو سولی پر چڑھوا دیا۔ یہاں فلسفیوں سے مراد پنڈت اور سادھو ہیں۔ پلوٹارک کے بقول سکندر نے ٹیکسیلا میں آٹھ فلسفیوں کو بحث کے لئے بھی طلب کیا تھا۔ سکندر نے جب ایک سادھو سے پوچھا کہ تم نے سبائے کو بغاوت پر آمادہ کرنے کے لئے کیا دلیلیں دی تھیں تو سادھو نے جواب دیا کہ اس کے سوا کچھ نہیں کہ مردوں کی مانند جیوا و مردوں کی مانند جان دو۔ اور دوسرے سادھو نے کہا تھا کہ زندگی موت سے زیادہ قوی ہے کیونکہ زندگی آن گنت دکھوں کا مداوا کرتی ہے۔

سکندر دندامس نامی سادھو کی باتوں سے اتنا متاثر ہوا کہ اس کو اپنے ساتھ چلنے کو کہا۔ دندامس نے جواب دیا کہ مجھے تم سے کچھ نہیں چاہیے کیونکہ مجھے

کسی چیز کی خواہش نہیں ہے۔ مگر تم بتاؤ کہ تمہارے سپاہی جو اتنا لمبا سفر کر کے یہاں آئے ہیں تو آخر کیوں؟ ان کو مارے مارے پھرنے کے سوا کیا ملے گا۔ رہ گئے تم تو تم میں اتنی طاقت نہیں ہے کہ مجھے چلنے پر مجبور کر سکو۔" سکندر نے ان سب سادھوؤں کو قتل کروا دیا۔ لیکن یہ ظلم و تشدد بھی لوگوں کے حوصلے پست نہ کر سکا۔ بلکہ سکندر کے پیٹھ موڑتے ہی ہر جگہ بغاوت کے شعلے بھڑکنے لگے۔ سوات میں لوگوں نے یونانی گورنر بکانور کو قتل کر دیا۔ اور یونانی فوج کو مار بھگایا۔ ٹیکسیلا میں یہی حشر گورنر فلپ کا ہوا۔ چند گپت موریہ نے جو سکندر سے ٹیکسیلا میں بل چکا تھا اور سندھ میں پناہ لی تھی یہاں چھاپے مار فوج تیار کی اور سندھ کے یونانی گورنر پائی تھان کو اتنا تنگ کیا کہ وہ بھی بھاگنے پر مجبور ہو گیا۔ پہلی چھاپہ مار فوج بنانے کا طریقہ امتیاز بھی وادی سندھ کے باشندوں ہی کے سر ہے۔ یہ عوامی بغاوتیں اس بات کا ثبوت ہیں کہ لوگوں میں اتنا شعور پیدا ہو چکا تھا کہ اب وہ کسی غیر ملکی طاقت کی اطاعت پر تیار نہیں تھے۔

وادی سندھ کے باشندوں پر یوں تو سکندر کے حملے کا کوئی خاص تہذیبی اثر نہیں ہوا لیکن یونانی مورخین نے کیوٹرا کے راجہ سونی تیس کے جو حالات لکھے ہیں ان سے پتہ چلتا ہے کہ کم از کم ایک راجہ نے بچے کچے یونانی ہنرمندوں کی موجودگی سے مزدور فائدہ اٹھایا۔ کیوٹرا وسطی پنجاب کے رسم و رواج بھی دوسروں سے مختلف تھے مثلاً ایک مؤرخ لکھتا ہے کہ

۔ یہاں بچوں کی تربیت والدین کی مرضی سے نہیں ہوتی اور نہ بچوں پر ان کا حکم چلتا ہے بلکہ ان کی نگرانی سرکاری بیید (ڈاکٹر) کرتے ہیں۔



اور اگر بچہ ٹولا لنگڑا پیدا ہو تو اسے ہلاک کر دیتے ہیں۔ شادی بیاہ  
میں بھی یہ لوگ ادبچی نیچی ذات کی پروا نہیں کرتے بلکہ انتخاب کا معیار  
صورت شکل اور تندرستی ہوتا ہے کیونکہ ان میں بچوں کی خوبصورتی  
پر بڑی توجہ دی جاتی ہے۔ (کوئٹہ کرٹس منقول از وڈ کاک ٹم)

سوئی تس وادی سندھ کا پہلا راجہ ہے جس نے یونانی طرز کے سکے بنوائے اور  
ڈھلوائے۔ سکے کے ایک طرف مرغ کی شکل بنی ہے اور دوسری طرف راجہ کی  
تصویر ہے۔ جس میں وہ یونانی طرز کی ٹوپی اور مچھ بونے ہے۔ یہ سکے چاندی کا ہے۔  
اس دور کی جس قوت نے یہاں کے باشندوں کے طرز فکر و احساس ادب و  
و مانڈ پر گہرا اثر ڈالا وہ بدھ مت کی تحریک تھی۔

بدھ مت کا بانی گوتم سیدھا رتھ کو رڈش اور دار یوش کا ہم عصر تھا۔ وہ  
ساکیہ قوم کے سربراہ سدھو دن کا اکلوتا بیٹا تھا۔ سدھو دن کی راجدھانی کپل دتو  
بہار کی اتر سی سرحد پر واقع تھی۔ کپل دتو بہت چھوٹی سی ریاست تھی اور وہاں  
کے لوگ آریہ نہیں تھے۔ کہتے ہیں کہ گوتم بڑا احساس راجہ مار تھا۔ اور لوگوں کے  
دکھ درد دیکھ کر اس کا دل بہت کڑھتا تھا۔ اسے راج محل کی زندگی اچھی نہیں  
لگتی تھی۔ چنانچہ ایک رات وہ اپنی بیوی اور بچے کو سوتا چھوڑ کر محل سے باہر نکل  
گیا۔ اُس وقت گوتم کی عمر ۲۹ سال تھی۔ پہلے اس نے رشی الارا کلاما کے پاس جا کر  
آپ نیشدھ کا درس لیا۔ لیکن آپ نیشدھ اسے شانتی نہ دے سکا۔ اب اس نے  
تپسیا شروع کی اور فاقوں سے جسم کو گھلاتا رہا کہ شاید روح کو سکون مل جائے  
لیکن سکون نہ ملا۔ تب اس نے سفر کی کھانی ادھ مارا مارا پھر نے لگا۔ بھوک لگتی تو

بھیک مانگ کر پیٹ بھر لیتا۔ رات ہوتی تو کسی پڑ کے نیچے سو جاتا۔ ایک دن گیا شہر کے قریب گاؤں کی ایک عورت شو جاتے اُسے بھیک میں چاول کی کھیر دی۔ کھیر کھا کر گوتم پمپل کے ایک دخت کے نیچے گیا ان دھیان کرنے بیٹھ گیا۔ محویت کے اس عالم میں اسے پہلی بار معرفت حاصل ہوئی۔ وہ بڑھ (عارف) بن گیا۔

گوتم بڑھ کا پہلا وعظ بنارس کے قریب سارناتھ کے مقام پر ایک باغ میں ہوا۔ وہاں سے گوتم کپل و ستو گیا جہاں اُس کے باپ، بیوی اور بیٹے راہول نے اور پھر بہت سے درباریوں نے بڑھ مت قبول کر لیا مگر اُس کے ماننے والے زیادہ تر پنج ذات کے لوگ تھے۔ وہ جہاں جاتا دم، چندال، نائی، بڑھی، دھینے جلا ہے اور غریب کسان اُس کے پیرو بن جاتے۔ وہ انہیں کے پاس رہتا اور انہیں کو اپنا چیلہ بناتا۔ وہ اسی سال تک جیا اور کُشی نگر کے مقام پر فوت ہوا۔

گوتم بڑھ ویدک عقائد و رسوم کے سخت خلاف تھا۔ اس نے جس وقت اپنے نئے مذہب کی تبلیغ شروع کی تو وادی گنگا و جمن کی سماج کا چولا بڑی تیزی سے بدل رہا تھا۔ آریوں اور غیر آریوں کے جمہوری سنگٹھ ٹوٹ رہے تھے۔ کھیتی باڑی اور بیوپار کے فروغ پائے سے ذاتی ملکیت کا نظام مضبوط ہوتا جا رہا تھا۔ اور قبیلوں اور سنگٹھوں کی اجتماعی ملکیت کا سلسلہ کمزور ہونے لگا تھا۔ مگر دھرم جس کے پاس لوہے کی کانوں کی اجارہ داری تھی پھیلتا جا رہا تھا۔ چھوٹے چھوٹے رجواڑے اور جمہوریتیں مگر کی سلطنت میں منہم ہوتی جا رہی تھیں مگر ویدک دھرم اور برہمنیت جو گلہ بالوں کے فلسفہ حیات کی پاسبان و ترجمان تھی ان بدے ہوئے حالات کا ساتھ دینے سے

قاصر تھی بلکہ معاشرے کی راہ میں رکاوٹ ڈال رہی تھی۔

اس معاشرتی اور فکری تضاد کو گوتم بدھ کے علاوہ کئی دوسرے سنتوں اور سادھوؤں نے بھی محسوس کر لیا تھا چنانچہ کہتے ہیں کہ اُس زمانے میں سماجی اصلاح کے جو نظریے پیش کئے گئے ان کی تعداد ساٹھ سے بھی اوپر تھی۔ انہیں میں جن مت کا بانی مہا ویر تھا۔ جواہنسا اور جیون تیآگ کی تلقین کرتا تھا۔ اجتیا تھا جو کہتا تھا کہ دیوی دیوتاؤں کی پوجا فضول ہے اور ہون قربانی اور ویدک رسموں کو ادا کرنے سے کچھ فائدہ نہیں ہوتا کیونکہ انسان مٹی، پانی، ہوا اور حرارت سے مل کر بنا ہے۔ اور جب وہ مر جائے تو یہ عناصر رابع منتشر ہو جاتے ہیں۔ اور کشیاپ تھا جس کا دعویٰ تھا کہ انسانی اعمال کا پاپ پُن سے کوئی تعلق نہیں ہے۔ اسی قسم کے خیالات اُجی ویکا، سانجیہ، پرشوا، آدکا، اتارا اور دوسرے بھگتوں کے تھے۔ ان میں قدر مشترک یہ تھی کہ سب کے سب وید، اُس کے دیوی دیوتاؤں اور ویدک رسم کی صداقت سے انکار کرتے تھے۔ جنگ اور جانوروں کی قربانی کے سخت خلاف تھے اور اہنسا کا پرچار کرتے تھے۔ لیکن قبول عام کی سند فقط گوتم بدھ کو ملی۔

گوتم بدھ سنسار سے باہر کسی مافوق الفطرت قوت کو تسلیم نہیں کرتا تھا۔ اس کے نزدیک نہ بھگوان اور برہما کا وجود تھا نہ دیوی دیوتاؤں کا نہ آتما اور پرما تھا۔ نہ پاپ اور پُن۔ نہ بیکینٹھ اور نرک۔ سنسار میں بس ہر طرف دکھ ہی دکھ ہے (سروم دکھم) اس دکھ کا کارن یہ ہے کہ انسان ہوس کا غلام ہو گیا ہے۔ طاقت کی ہوس، مال و دولت کی ہوس، عیش و عشرت کی ہوس، جنسی لذتوں کی ہوس، غرض کہ طرح طرح کی ہوسیں ہیں جنہوں نے اُسے اپنے جال میں پھنسا لیا ہے۔ اسی وجہ سے وہ دکھی رہتا ہے۔

و کہ سے نجات پانے کی ایک ہی سہیل۔ یہ اور وہ یہ کہ انسان ہوس پرتا بول پالے۔ تبھی کرم پھل اور آواگون کے پھندوں سے آزاد ہو سکتا ہے۔ مگر ہوس پرتا بول پالے اور تپتیا سے نہیں پایا جاسکتا ہے۔ نہ بدن کو ہلکان کرنے سے اور نہ دنیا کو تیاگ دینے سے۔ ہوس کی تسکین سے بھی کام نہیں چلتا کیونکہ ایک ہوس پوری نہیں ہو پاتی کہ دوسری چٹکیاں لینے لگتی ہے۔ پس آدمی کو چاہیے کہ درمیانی راستہ اختیار کرے اور انتہاؤں سے بچے کہ سچائی کا راستہ ہی سچ کا راستہ ہے۔ اس راستے پر چلنے کی آٹھ شرطیں ہیں۔ مناسب خیالات، مناسب ارادے، مناسب کلام، مناسب کردار، مناسب کسب، مناسب جہد، مناسب حافظہ، اور مناسب دھیان۔ سچ بولنا، چوری نہ کرنا، دوسروں کے مال میں خیانت نہ کرنا، اور نہ دوسروں کی دولت پر قبضہ کرنا، پرانی بھو بیٹیوں پر لچائی نظریں نہ ڈالنا، اور نہ ان سے نا جائز رشتہ رکھنا اور جیو نہتیا (امہنسا) سے بچنا ان مناسبات کی عملی شکلیں ہیں۔

ویدا ورمہا بھارت کی روایت کشت و خون اور لوٹ مار کی روایت تھی۔ چنانچہ جنگ آریوں کا محبوب ترین مشغلہ تھا مگر لوگ اب آئے دن کی خانہ جنگیوں سے تنگ آچکے تھے۔ کیونکہ اس سے زراعت اور کاروبار میں خلل پڑتا تھا۔ جنگی سرگرمیوں کا ایک اہم عنصر خون تھا۔ جس پر برہمن بہت اصرار کرتے تھے۔ یہ خون مہم کے آغاز پر اور فتحیاب ہونے کی صورت میں بڑے پیمانے پر منائے جاتے تھے۔ گلہ بانی کے دور میں چوپالیوں کی قربانی میں چنداں مصافقہ نہ تھا۔ لیکن زرعی نظام میں تو مویشی ذریعہ پیداوار بن جاتے ہیں۔ اس کے علاوہ پہلے مویشی پورے قبیلے کی مشترکہ ملکیت ہوتے تھے مگر اب ذاتی ملکیت کے دور میں مویشی ہر گھرانے کی نجی ملکیت تھے۔ ان کے



ملک عام طور پر ولش ہوتے تھے البتہ چھتری راجاؤں اور ان کے پرمہتوں کو اختیار تھا کہ ولشوں کے مولشی جب چاہیں قربانی کے لئے مفت اٹھوا منگوائیں۔ ولشوں میں بدھ مت اور جین مت کی مقبولیت کا بڑا سبب یہی تھا کہ نیا مذہب قبول کرنے کے بعد ان کو مولشیوں کی قربانی کے جھیلوں سے نجات مل جاتی تھی۔

ویدک روایتوں میں مولشی قبیلے کی مشترکہ ملکیت سمجھے جاتے تھے۔ اور قبیلے کی باہر کی املاک پر قبضہ کرنے کی کوئی ممانعت نہ تھی۔ لہذا دونوں صورتوں میں چوری یا غاصبانہ قبضہ کرنے کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا تھا۔ لیکن ذاتی ملکیت کے دور میں حتیٰ ملکیت کا تقاضا تھا کہ اخلاق کے ایسے اصول رائج کئے جائیں جن سے ذاتی ملکیت کا تحفظ ہو سکے۔ چنانچہ چوری اور غاصبانہ قبضہ دونوں کو سچائی کے راستے سے انحراف قرار دیا گیا۔ اسی طرح جنسی بے راہ روی کی مذمت بھی ذاتی ملکیت کے تقدس ہی کا ایک پہلو ہے۔ کیونکہ ویدک روایت کے مطابق ایک عورت کے کئی شوہر ہو سکتے تھے۔ (درویدی پانچوں پانڈو بھائیوں کی مشترکہ بیوی تھی اور جب سوتنا کیسکو کو ماں کا غیر مرد کے ساتھ سونا بڑا لگا تو اس کے باپ ادا کا اڈیان نے کہ آپ نشدہ کا مشہور رشی اور ٹیکسیلا کا پنڈت تھا بیٹے کو بتایا کہ دھرم اس کی اجازت دیتا ہے) اور جنسی تعلقات پر کوئی پابندی نہیں تھی مگر اب حالات بدل گئے تھے۔ اب ماں باپ اولاد اور املاک ایک وحدت بن گئے تھے۔ اس وحدت پر جنسی تعلقات کی بے راہ روی سے خلل پڑنے کا اندیشہ تھا۔ لہذا حکم ہوا کہ پرائی بہو بیٹیوں پر للچائی ہوئی نظر نہ ڈالو۔ یہ دوسری بات ہے کہ بدھ مت کی تعلیمات کے باوجود نہ چوری چکاری بند ہوئی اور نہ جنسی بے راہ روی۔

دیک دھرم بہت مہنگا سودا تھا۔ کیونکہ اس میں بچے کی پیدائش، شادی، بیاہ، غمی اور موت، فصلوں کی بوائی اور کٹائی اور سفر و حضر سب کے لئے یہی مقرر تھیں۔ اور ہر موقع پر برہمنوں کی سیوا کرنی پڑتی تھی۔ اس کے برعکس بدھ مت میں جیب سے کچھ دینا نہیں پڑتا تھا۔ بدھ مت کے بھکشوؤں کو گھریا، زمین موٹی، سونا چاندی، بیوپار سب کی ممانعت تھی۔ وہ بھیک پر گزار کرتے تھے۔ بھکشو ہونے کے لئے ذات پات کی بھی قید نہ تھی بلکہ ہر ذات کا آدمی بھکشو سنگھ میں شامل ہو سکتا تھا اور بھوجن کی بھیک وہ خود سے بھی مانگ لیتا تھا اور برہمن سے بھی۔

برہمن اپنے اشلوک سنسکرت میں پڑھتے تھے حالانکہ یہ زبان اب اتنی پرانی ہو چکی تھی کہ اکثر پردہت بھی اشلوکوں کے معنی نہ سمجھتے تھے چہ جائیکہ عوام۔ پھر لطف یہ ہے کہ پنج لوگوں کو وید کے اشلوک سننے تک کی اجازت نہ تھی۔ اس کے برعکس گوتم بدھا اس کے چیلے پالی زبان میں جو عوام کی زبان تھی پرچار کرتے تھے۔

بدھ مت کی مقبولیت کے اسباب و محرکات یہی تھے۔ ابتدا میں اس نئے مذہب کو نیچی ذات والوں اور دیشیوں نے اختیار کیا۔ پھر سرحد کی ریاستوں کے راجاؤں کی باری آئی اور جب اشوک نے بھی بدھ مت کا پیرو ہو کر اپنے مذہب کو موریا سلطنت کے سرکاری مذہب کا رتبہ دے دیا تو بدھ مت کی شہرت دور دور تک پھیل گئی۔ وادی سندھ سے یہ مذہب افغانستان اور وسطی ایشیا میں داخل ہوا اور پھر چین کی راہ سے جاپان اور کوریا تک

پہنچ گیا۔ اسی طرح لنکا، برما، تبت، سیام، نیپال، ملایا، ستھانی لینڈ اور  
 دیت نام کے لوگوں نے بھی بدھ مت کو اپنی خوش قبول کر لیا۔ اشوک کے بھیجے ہوئے  
 بھکشو گاؤں گاؤں پھرتے اور ہنساکا پر چار کرتے، اور لوگوں کو جانوروں کی  
 قربانی سے منع کرتے۔ رفتہ رفتہ ان بھکشوؤں کے لئے دیوار اور اسٹوپا تعمیر  
 ہونے لگے۔ اور یہ جگہیں تعلیم اور عبادت کا مرکز بن گئیں۔ ان میں سب سے بڑا  
 مرکز ٹیکسیلا تھا۔ ٹیکسیلا کی پاٹ شالائیں جو دید کے بھجوں اور آپ نشہ کے  
 اسلوکوں سے گونجتی تھیں بدھ مت کی درسگاہوں میں تبدیل ہو گئیں۔

دراستی سندھ میں بدھ مت کی مقبولیت کا اندازہ اس بات سے لگایا جاسکتا  
 ہے کہ مشہور چینی سیاح جب ساتویں صدی عیسوی میں یہاں آیا تو فقط سندھ میں  
 کئی سو بدھ "سنگمراں" موجود تھے اور بھکشوؤں کی تعداد دس ہزار سے زائد تھی۔  
 حالانکہ اس وقت تک بدھ مت کو زوال ہو چکا تھا اور ہندو مذہب دوبارہ حاوی  
 ہونا جا رہا تھا۔ مومن جھٹل، میرپور خاص، مہوان اور سندھ بنو ڈرو میں بدھ  
 اسٹوپاؤں کے آثار بتاتے ہیں کہ یہ سارا علاقہ کسی زمانے میں بدھ مت کے زیر اثر  
 تھا۔ بدھ مت کی جاذبیت اس سے بھی پتہ چلتی ہے کہ موریہ سلطنت کے زوال  
 کے بعد جب باختر کے یونانی اللہ بادشاہوں نے ٹیکسیلا کو اپنا پایہ تخت بنایا تو انہوں  
 نے بھی بدھ مت کو تسلیم کر لیا اور جب کش قوم کے راجہ ہرش نے برصغیر میں اپنی سلطنت قائم  
 کی اس کا دارالسلطنت سیالکوٹ تھا تو اس کو بھی بدھ مت قبول کرنا پڑا۔ آٹھویں صدی عیسوی  
 میں جب محمد بن قاسم نے سندھ پر حملہ کیا تو اس وقت بھی یہاں کی رعایا بدھ متی البتہ راجہ ہرن تھا۔  
 بدھ مت کا جو اثر یہاں کی فنی تخلیقات پر پڑا اس سے ہم آگے چل کر بحث کریں گے۔

## یونانی سنا کا اور کشن اثرات

وادی سندھ کے باشندوں اور یونانیوں کے درمیان رابطے کا آغاز چھٹیں صدی قبل مسیح میں ہوا۔ کہتے ہیں کہ دیار پوش نے سیاسی مصلحتوں کی بنا پر بعض یونانی قبیلوں کو سوات، ویرا اور شمال مغرب کے دوسرے خطوں میں لاکر آباد کیا تھا۔ چنانچہ یونانیوں کی یہ بستیاں یہاں مدت تک قائم رہیں۔ وادی سندھ کے باشندوں سے ان کے تعلقات ہمیشہ دوستانہ رہے۔ اس لئے قیاس کہتا ہے کہ مقامی باشندے نواداروں کی زبان اور طور طریقوں سے بخوبی آگاہ ہوں گے۔ یوں بھی جب ہندوستانی سپاہی ایرانی لشکر کے ہمراہ ایتھنز کے حملے میں شریک ہوئے ہوں گے تو مئوس سے ایتھنز تک۔ ہزاروں میل کے سفر میں ان کو ہر جگہ یونانیوں ہی سے سابقہ پڑا ہو گا اور وطن واپس آکر انہوں نے یونانی تہذیب و معاشرت کی تفصیلات لوگوں سے بیان کی ہوں گی۔ خود گوتم بدھ کے اقوال سے پتہ چلتا ہے کہ بہار میں رہنے کے باوجود وہ وادی سندھ کی یونانی بستیوں سے واقف تھا۔ چنانچہ وہ ایک برہمن سے مخاطب ہو کر کہتا ہے کہ : کیا تو نے نہیں سنا کہ یونا، کبوج اور سرحدی علاقوں میں دوہی ذاتیں ہوتی ہیں۔ ایک آریہ اور دوسری داسیو اور یہ کہ آریہ داسیو ہو سکتے ہیں اور



داسیو آریہ : شاکیہ مئی برہمن اس کو غائب یہ بتانا چاہتا تھا کہ چاروں ذاتوں کی تقسیم کوئی مقدس اور آفاقی نظام نہیں ہے بلکہ ذاتیں دراصل پیشے ہیں۔ آدمی کا پیشہ بدل جائے تو اس کی ذات بھی بدل جاتی ہے۔

چھٹی صدی قبل مسیح کو تہذیب کی تاریخ میں بڑی اہمیت حاصل ہے کیونکہ یہی وہ عہد تھا جب چین، یونان، روم کی تہذیب کا نئے کی تہذیب پر پوری طرح غالب آئی اور اس ٹیکنیکی انقلاب کے باعث مہذب دنیا ایک نئے دور میں داخل ہوئی۔ نئے نئے پیشوں اور صنعتوں نے فروغ پایا، بسکوں کا رواج بڑھا۔ تجارتی سرگرمیاں تیز ہوئیں اور درواز ملکوں کے درمیان رابطے قائم ہوئے۔ یہ رابطے اشیاء صرف کے تبادلوں تک محدود نہ رہے بلکہ لوگوں کو ایک دوسرے کے افکار و عقائد اور طریقہ معاشرت سے واقف ہوئے کے مواقع بھی ملنے لگے۔ البتہ اس ذہنی بیداری کے سبب زندگی کا رواجی آہنگ و سکون تو وبالا ہو گیا۔ یہ کائنات کیا ہے۔ وہ کیسے وجود میں آئی۔ کائنات اور انسان کے درمیان اور انسان اور انسان کے درمیان کس قسم کا رشتہ ہے یا ہونا چاہیے۔ انسان کی اصل حقیقت کیا ہے اور اس کی مصیبتوں کا مداوی کیونکر ہو سکتا ہے۔ یہ اور اسی نوعیت کے بیشمار سوالات ہر جگہ اُسٹھنے لگے لیکن اب نہ دیوی دیوتاؤں کی طفل تسلیاں انسان کو مطمئن کر سکتی تھیں نہ صدیوں پرانے مذہبی رسوم و احکام پر کاربند ہونے سے یہ پریشانیوں دور ہو سکتی تھیں کیونکہ زندگی کی نئی حقیقتیں نئی تشریحوں کا تقاضہ کر رہی تھیں۔ چھٹی صدی میں سماجی اصلاح کی جو تحریکیں جگہ جگہ اٹھیں اور جو نظریات پیش کئے گئے ان کے محرکات یہی تھے۔ چنانچہ چین میں کنفوشیسیں اور لاؤت زے کی تعلیمات، برصغیر میں گوتم بھ

مبادیہ اور گھوشال کی تعلیمات، ایران میں زرتشت کی تعلیمات، ایشیائے کوچک میں طالیں، انکسی ماندر، ہراک لائیس، انکسا غورث، لی سی لپس اور فیشا غورث کی تعلیمات انہیں عصری تقاضوں کو پورا کرنے اور انہیں سوالوں کا تشفی بخش جواب فراہم کرنے کی مختلف کوششیں تھیں۔ یہ سب مفکر ہم عصر تھے مگر ان کی یہ ہم عصری اتفاقیہ نہ تھی بلکہ یہ ظاہر کرتی ہے کہ اُس دور کے سبھی مہذب ملکوں کے سماجی مسائل یکساں نوعیت کے تھے۔ رُوحِ عصر ہر جگہ روایت پرستی کے خلاف بغاوت کر رہی تھی اور تحقیق و اجتہاد کی دعوت دے رہی تھی۔

ایشیائے کوچک اور ہندوستان کے فلسفیانہ خیالات میں مماثلت کا پایا جانا قدرتی ہے۔ کیونکہ ٹیکسیلا اور ایشیائے کوچک ہنجامنشی سلطنت کے دو بازو تھے۔ اور دونوں کے درمیان گہرے روابط تھے۔ یہ بتانا کہ کون کس کے خرم فکر کا خوشہ ہیں ہے نہایت مشکل ہے۔ البتہ قرائن سے پتہ چلتا ہے کہ ابتدا میں خیالات کا بہاؤ ٹیکسیلا سے یونان کی جانب تھا۔ مثلاً طالیں، فیشا غورث، دیمقراطیس اور افلاطون کے بارے میں خود یونانی مؤرخوں کا کہنا ہے کہ ان فلسفیوں نے وادی سندھ کا سفر کیا تھا اور یہاں کے فلسفیوں سے ملے تھے۔ سفر کی یہ داستانیں فرضی ہی لیکن ان سے یہ ضرور ثابت ہوتا ہے کہ یونان کے علمی حلقوں میں ہندوستان کے فلسفیانہ خیالات کو بڑی قدر ننگا ہوں سے دیکھا جاتا تھا۔ پھر یہ بھی ایک حقیقت ہے کہ حکام یونان کے بعض نظریے حکمائے ہند کے نظریات کے صدیوں بعد وجود میں آئے۔ یہی سبب ہے کہ جارج ووڈ کاک کو بھی کہ یونانیوں کا سخت ثنا خواں ہے یہ اعتراف کرنا پڑا ہے کہ دیمقراطیس نے اپنا ایٹمی نظریہ کائنات ہندوستانی فلسفیوں کے

ایمٹی نظریوں سے ایک صدی بعد پیش کیا۔ لہذا اس امکان کو ہرگز نظر انداز نہیں کیا جاسکتا کہ اس نے یہ تصور اُن ہندوستانیوں سے حاصل کیا جن سے وہ ایران میں لایا تھا (صفحہ ۱۵۱)۔

فیثا غورث کے طرز زندگی اور تعلیمات پر ہندوستان کا رنگ اتنا گہرا ہے کہ لامحالہ یہ یقین کرنا پڑتا ہے کہ اس نے یہاں کے فلسفیوں سے بڑے پیمانے پر کسب فیض کیا تھا۔ مثلاً فیثا غورث نے کروشن (راٹلی) کے مقام پر اپنے مُردوں کی ایک برادری قائم کی تھی جس کے ضابطے وہی تھے جو گوتم بُدھ کی سنگت کے تھے۔ برادری کے افراد کو مال و دولت کی اجازت نہیں تھی اور وہ اُن کی کوئی ذاتی ملکیت ہوتی تھی۔ اسی طرح اُن کو جیو ہتیا کرنے اور گوشت کھانے کی بھی سخت ممانعت تھی۔ فیثا غورث آواگون کا بھی قائل تھا اور کہتا تھا کہ روح کبھی نہیں مرتی بلکہ نئے نئے قالب اختیار کرتی رہتی ہے۔ چنانچہ مشہور ہے کہ ایک دن وہ کسی سڑک سے گزر رہا تھا کہ ایک کتا بھونکنے لگا۔ کتے کی آواز سن کر فیثا غورث رُک گیا اور شاگردوں سے بولا کہ یہ آواز میرے فلان دوست کی ہے جو کتے کے جُون میں دوبارہ پیدا ہوا ہے۔ فیثا غورث کے نزدیک تمام جاندار چیزیں بار بار وجود میں آتی اور فنا ہوتی رہتی ہیں۔ لہذا انسان کا فرض ہے کہ اُن سے نیکی اور محبت کا سلوک کرے۔ فیثا غورث کائنات کی تشریح ہندوؤں ہی سے کرتا ہے۔ یہ بھی اس بات کا ثبوت ہے کہ وہ ہندوستانی علوم سے بہت متاثر تھا۔

افلاطون نے اپنے مکالمات میں ہندوستانی فلسفے کی طرف بھولے سے بھی اشارہ نہیں کیا ہے۔ لیکن اس کی بعض تحریروں میں بھی ہندوستانی عقائد کی صاف

جھلک مٹی ہے۔ مثلاً فیثا غورث کی مانند وہ بھی کرنا (تقدیر) اور آواگون کا قائل ہے۔ چنانچہ رسی پبلک کے آخری باب میں آکر کو جسم سے مترادفیں نظر آتی ہیں اور تقدیر کی بیٹی لائیکس ان روحوں کو نئے نئے جون عطا کرتی ہے۔ آرٹیس ہنس کا قالب اختیار کرتا ہے۔ تھرسائی ٹس کو بن مانس کا جون ملتا ہے اور ایک ہم نان کو شاپین کا۔ اسی طرح بعض جانوروں کو انسان کا روپ ملا۔ اور بعضوں کو دوسرے جانوروں کا۔ بدکردار جانوروں کو جنگلی جانوروں کا روپ دیا گیا اور نیک جانوروں کو پالتو جانوروں کا۔ اس سے قطع نظر رسی پبلک کا پورا ڈھانچہ ہندوستان کی ذات پات زدہ سماج کا چرہ ہے۔ چنانچہ افلاطون نے اپنی مثالی جمہوریت کے لئے جو تین طبقے تجویز کئے ہیں ان کی نوعیت برہمن، چھتری اور ویش سے مختلف نہیں ہے۔ جب چند گیت موریہ نے سکند کے جانشین سلوکس کو دریائے سندھ کے کنارے شکست دی اور اس کی بیٹی کو بیاہ کر پاٹلی پتر لے گیا (۲۱۰ ق۔ م) تو ہندوستانیوں اور یونانیوں کے تعلقات اور گہرے ہو گئے۔ (بعض مورخین کا خیال ہے کہ اشوک کا باپ بندوسار اسی یونانی شہزادی کے بطن سے تھا، اُس زمانے میں یونانی فادی سندھ کے علاوہ کاسٹیاواڑ میں بھی آباد تھے۔ یہ وہ لوگ تھے جو سکند کے ساتھ سندھ آئے تھے اور جب سندھ میں یونانی حکام کے خلاف بغاوت پھیلی تو کاسٹیاواڑ میں پناہ گزین ہو گئے تھے۔ جونا گڑھ کو جو اصل میں یونا گڑھ تھا انیس نے بنایا تھا۔ اشوک کے عہد میں شمال مغربی علاقوں کے بہت سے یونانیوں نے بڑھ مذہب قبول کر لیا تھا۔ چنانچہ مشہور بکاشو



دھرم راجیکا جس سے ٹیکسیلا کا ایک اسٹوپا منسوب ہے یونانی تھا۔ اشوک نے اسی کو یونانی نوآبادیوں میں تبلیغ کے لئے بھیجا تھا۔

اشوک کے بعد جب موریہ سلطنت پر زوال آیا تو باختر (شمالی افغانستان) کے یونانی نژاد بادشاہوں نے وادی سندھ پر قبضہ کر لیا۔ اُن کی راجدھانی پہلے ٹیکسیلا اور پھر سیالکوٹ (سکالا) تھی۔ ان فرماں رواؤں نے باختر سے اپنا رشتہ توڑ دیا اور سلاطین مغلیہ کی طرح یہیں کے ہو رہے۔ یونانی بادشاہوں میں سب سے مشہور مناندرا (۱۸۰-۱۳۰ ق م) ہے جس کی سلطنت جنوب میں دریائے نربدا اور مشرق میں ستھرا تک پھیلی ہوئی تھی۔ مناندرا نے پٹنہ کو بھی تسخیر کیا تھا مگر وہاں سے واپس آکر اشوک کی مانند جنگ و جدل سے تائب ہو گیا تھا اور بدھ مت اختیار کر لیا تھا۔ آخری عمر میں اس نے راج پاٹ سے بھی کنارہ کشی کر لی اور بھکشو بن گیا۔

مناندرا بڑا روشن خیال اور وسیع مشرب فرماں روا تھا۔ چنانچہ اس کی سلطنت میں مذہب کی پوری پوری آزادی تھی۔ بادشاہ کے دربار میں بدھ، جین اور ہندو پنڈتوں کے درمیان بحث مباحثے ہوتے رہتے تھے۔ بدھ مت کے سنتوں میں مناندرا کا مرتبہ بہت اونچا ہے۔ اس کے گودوناگاسین نے مناندرا کے چوہمکالمات اور اقوال، بلندا پنچھا کے نام سے مرتب کئے تھے۔ وہ لنکا، برما اور تھائی لینڈ میں آج تک گوتم بدھ کے اقوال کے بعد سب سے مقدس صحیفہ سمجھے جاتے ہیں۔

یونانیوں کے اقتدار کا سونچ پہلی صدی قبل مسیح (۱۰۰ ق م) میں

ہمیشہ کے لئے ڈوب گیا۔ اور وادی سندھ ایک بار پھر وسطی ایشیا سے آنے والی خانہ بدوش قوموں کی جولانگاہ بن گئی۔ یونانیوں نے قریب قریب سو سال تک یہاں حکومت کی تھی لیکن وہ صحیح معنی میں یونانی نہ تھے کیونکہ باختر کی سکونت کے دوران ہی میں ان پر ایرانی تہذیب کا رنگ چڑھ چکا تھا اور یونان سے ان کا تعلق برائے نام رہ گیا تھا۔ ٹیکسیلا کے یونانی بادشاہوں نے تو یونان کی شکل بھی نہ دیکھی تھی۔ اور نہ وہ یونان کے فکری مہمانات سے آگاہ تھے۔ یہی وجہ ہے کہ ٹیکسیلا کے بھکشوؤں اور پنڈتوں کے خیالات پر یونانی دانش و حکمت کا اثر بہت کم ہے البتہ ہندوستانیوں نے یونانیوں سے وہ علوم ضرور سیکھے جن کا تعلق روزمرہ کی زندگی سے تھا۔ مثلاً جوتش۔ چنانچہ گرگی سمجھتا ہے کہ یونانی نرے جشی لوگ ہیں البتہ علم نجوم انہیں کی ایجاد ہے۔ لہذا ہمیں ان کا احترام شیوں کی مانند کرنا چاہیے۔“ (منقول از وڈ کا ک ۱۵۵) حالانکہ یہ علم یونانیوں نے اہل بابل سے سیکھا تھا۔ جوتش کے علاوہ ہندوستانیوں نے یونانیوں سے جنتری، سات دن کا ہفتہ اور اس منڈل کے بارہ برج بنانے کا علم بھی حاصل کیا۔ اسی طرح سنگتراشی اور سکہ سازی کا ہنر بھی یونانیوں ہی کی دین ہے۔

کہتے ہیں کہ یہاں کے ارباب دانش ہومر کی شاعری سے واقف تھے اور انہوں نے اُس کی مشہور رزمیہ تصنیف ایلید کا ترجمہ مقامی زبانوں میں کیا تھا البتہ یہ ترجمے اب ناپید ہیں۔ ٹیکسیلا اور سیالکوٹ میں نائٹک منڈلیاں قائم تھیں جن میں یونانی ڈرامے کھیلے جاتے تھے۔ اسٹیج پر پردے کا رواج اسی دور کی یادگار ہے۔ سنسکرت میں پردے کا فنی نام ”یوانیکا“ اس حقیقت کا غماز ہے کہ سنسکرت

ٹامک نے یونانیوں سے بہت کچھ سیکھا تھا۔ دلچسپ بات یہ ہے کہ سنسکرت نامکوں میں راجاؤں کا محافظ دستہ ہمیشہ یونانی عورتوں پر مشتمل ہوتا تھا۔ ہمارے راجا اپنی رعایا سے غالباً اتنے خوفزدہ رہتے تھے کہ وہ مقامی سپاہیوں پر بھروسہ کرنے کے بجائے اپنی حفاظت کے لئے غیر ملکی عورتوں کو ملازم رکھتے تھے۔ یہی حال سلاطین ترکی کا تھا جو بلقان کے درواز علاقوں سے کس لڑکوں کو غلام بنا کر لاتے اور حیب لڑکے مرہیت پاکر جوان ہو جاتے تو ان کو جاں نثاروں میں شامل کر لیتے تھے۔ یہی جاں نثار بعد میں سلطنت کے زوال کا سبب بنے۔

یونانی تسلط کے باعث یوں تو دادی سندھ کے عام باشندوں کے رہنہن میں کوئی تبدیلی واقع نہیں ہوئی۔ لیکن اس سے انکار نہیں کیا جاسکتا کہ سو سال کی طویل مدت میں ہزاروں یونانی سپاہیوں اور دوسرے وابستگان سلطنت نے مقامی گھرانوں میں شادیاں کی ہوں گی اور بابر اور ہمایوں کے ہمراہ آنے والے ترکوں اور ایرانیوں کی مانند مقامی باشندوں میں گھل مل گئے ہوں گے۔ چنانچہ پنجاب اور سرحد میں آج بھی آپ کو ایسے افراد جا بجا ملیں گے جن پر یونانی ہونے کا شبہ ہوتا ہے۔ وہی یونانیوں کے سے ترشے ہوئے نقوش، وہی نیلی نیلی آنکھیں، وہی سنہریے بال اور وہی شہابی رنگ۔ نہ جانے کتنی رگوں میں آج بھی یونانی خون دوڑ رہا ہے۔ قومیں فنا ہو جاتی ہیں لیکن ان کی تہذیب کے نقوش آنے والی نسلوں کے چہرے پر دکھتے رہتے ہیں۔

دادی سندھ کی قومی تشکیل دیہاں قوم سے مراد ذات ہے مثلاً جاٹ، گوجر، کاکڑ وغیرہ اور تہذیبی تعمیریں ساکاؤں، پارہیوں اور کشنوں نے

بڑا تاریخی کردار ادا کیا ہے۔ چنانچہ مقامی باشندوں کے رہن سہن، رسم و رواج اور لباس و خوراک پر نووارد قوموں کی چھاپ بہت نمایاں ہے۔ یہی وجہ ہے کہ وادی سندھ کی تہذیب کا مزاج وادی گنگ و جمن کی برہمنی تہذیب سے رفتہ رفتہ مختلف ہوتا گیا۔ اور بالآخر نوبت یہاں تک پہنچی کہ دھرم شاستر نے وادی سندھ کو آریہ فطرت سے ہی خارج کر دیا۔ سندھودیس قمچوں اور پاپیوں کا دیس قرار پایا۔ حالانکہ وہ یہاں اسی خط زمین کی شناد صفت میں زمین آسمان کے قلابے ملائے گئے تھے۔

پروفیسر برہہ پرکاش نے لسانی اور دستاویزی شہادتوں سے ثابت کیا ہے کہ ساکا قبیلے یہاں پہلے پہل آٹھویں نویں صدی قبل مسیح میں آئے تھے۔ وہ یوں نوآریوں ہی کی مشرقی شاخ سے تعلق رکھتے تھے مگر ان کی تہذیب و یک آریوں سے الگ تھی۔ مثلاً ان میں نسب کا سلسلہ ماں کی طرف سے چلتا تھا۔ اور ان کی عورتیں ایک وقت میں کئی مردوں سے شادی کر سکتی تھیں۔ یہاں آباد ہونے کے بعد بھی انہوں نے نہ چھپات چھپات اور ذات پات کی تمیز کو قبول کیا اور نہ برہمنوں کی روحانی قیادت تسلیم کی۔ حتیٰ کہ ان کے راجا جو ٹھکانا رکھتا تھا (سرخدر میں توخی قبیلہ ابھی تک موجود ہے) مذہبی رسوم خود ادا کرتے تھے۔ ویک آریوں کے برعکس یہ لوگ سن پیاز (سن چینی زبان کے لفظ ہوسوان سے مشتق ہے) کھاتے تھے اور بھیڑ بکری کے علاوہ سور، گائے، اونٹ اور گدھے کا گوشت بھی بلا تکلف استعمال کرتے تھے۔ شراب نوشی ان کا محبوب مشغلہ تھا۔ اودان کی بعض مذہبی رسمیں ایسی تھیں جن میں عورتیں اور مرد یکجا ہو کر شراب پیتے تھے۔ ناچتے گاتے تھے اور جنسی صحبتوں سے لطف اندوز ہوتے تھے۔ آریہ فطرت کے اپنی ذات کے لوگ ساکاؤں کے اس طرز معاشرت کو



بڑی حقارت سے دیکھتے تھے۔ چنانچہ مہا بھارت میں کوروؤں کا ہیرو سا کاؤل پر طنز کرتے ہوئے کہتا ہے کہ

”واہیکا دیس میں آدمی برہمن پیدا ہوتا ہے پھر چھتری بن جاتا ہے۔ دلش شود ہو جاتا ہے اور پھر نائی اور نائی ترقی کر کے برہمن بن جاتا ہے اور پھر برہمن کے بعد داس“

کزن کے اس اعتراض سے یہ بھی ثابت ہوتا ہے کہ وادی سندھ میں برہمن چھتری، دلش اور شودر آبائی ذاتیں نہیں تھیں کہ ان میں کوئی تبدیلی نہ ہو سکے بلکہ پیشے تھے جن کو انسان جب چاہتا بدل سکتا تھا۔

پروفیسر برٹھ پرکاش کا دعویٰ ہے کہ مہا بھارت دھرم سا کاؤل اور آریاؤں کے درمیان اقتدار کی جنگ کی داستان ہے۔ اُن کی تحقیق کے مطابق پانڈو کے بھائی نہ تھے۔ اور نہ کوروؤں سے ان کی کوئی قربت تھی بلکہ ”یہ ہشتر، ارہجن، بھیم، نکل، سہدیو سا کا قبیلے تھے جنہوں نے کوروؤں اور پنچالوں کی جنگ میں پنچالوں کا ساتھ دیا تھا اور لڑائی جیتنے کے بعد ٹیکسیلا میں راج کر لے گئے تھے۔ پروفیسر پرکاش

”سا کا قبیلے چونکہ پنج (باختر) سے آئے تھے اس لئے آریہ ان کو بال ہیکا کہتے تھے۔ ہماری مجتہد سبھوانا اور سبھلا قوموں کی اصل یہی ہے۔ بال ہیکا کا تلفظ بدلتے بدلتے واہیکا ہو گیا اور آریہ درت کے رہنے والے پوری وادی سندھ کو واہیکا دیس سے تعبیر کرنے لگے۔ یعنی باڑی کرنے والوں کو پنجابی زبان میں آج بھی واہی کہتے ہیں۔ دھرم شاستر کی رو سے واہیکا دیس کا سفر ممنوع تھا۔ البتہ سفر اگر ناگزیر ہوتا تو واپس آکر کفارہ ادا کرنا پڑتا تھا۔“

کے دعویٰ کو اس تائید کنی واقع سے بھی تقویت ملتی ہے کہ کوڈوں کو ہر گھر پانڈو اندر پڑھ  
یا ہستنا پور کی گدی پر نہیں بیٹھے (حالانکہ کہانی کے مطابق یہ اُن کا حق تھا) بلکہ ٹیکسلا  
واپس آ گئے۔

ساکاؤں نے وادی سندھ میں نئے نئے میوے، پھل اور سبزیاں رائج کیں۔  
مثلاً پھلوں میں پستہ، بادام، اخروٹ، انار، انجیر، تربوز، آٹوا اور ناشپاتی اور سبزیوں  
میں لسن، پیاز، عاجر، دھنیا، اور زیرہ۔ اور ہینگ اور مارو۔ اسی طرح لباس میں کرتا  
اور سکہ تناء اور گھوڑوں کے ساز میں نعل و رکاب کا استعمال بھی مقامی باشندوں  
کو ساکاؤں ہی نے سکھایا۔

ساکاؤں کی دوسری یلغار پہلی صدی قبل مسیح میں ہوئی۔ یہ لوگ تین قبیلوں  
میں بٹے ہوئے تھے۔ دابا، ساکاراؤ کا اور متاگیتائی۔ دابا قبیلے کے لوگ پنجاب میں  
آج بھی موجود ہیں۔ ان تینوں قبیلوں کے مشترکہ سردار کا نام موگا تھا۔ چنانچہ اس کی نسل  
کے لوگ پنجاب میں اب بھی موگا کہلاتے ہیں۔ ساکاؤں نے یونانیوں کو شکست دے  
کر گندھارا پر قبضہ کر لیا اور رفتہ رفتہ اُن کی سلطنت پنجاب سندھ سے متھرا تک پھیل گئی۔  
(۹۰ ق م - ۶۲۵) ساکاؤں نے یونانیوں کے طرز حکومت میں کوئی تبدیلی نہیں کی۔  
بلکہ خود بھی یونانی تہذیب کے سانچے میں ڈھل گئے۔ سرکاری زبان بھی بدستور  
یونانی ہی رہی۔ ساکاؤں کی نمایاں خصوصیت اُن کی مذہبی رواداری تھی۔ ان کا  
اپنا جھکاؤ گو بڑھمت کی طرف تھا اور وہ اس مذہب کی حوصلہ افزائی بھی کرتے  
تھے مگر دوسرے مذہبوں کے ساتھ بھی ان کا برتاؤ بڑی رواداری اور نرمی کا تھا۔  
ساکاؤں کو ٹیکسلا میں رائج کرتے ابھی مشکل سے سو سال گزرے تھے کہ

پارتھیوں کا یہ پلا آیا اور ساکاؤں کے اقتدار کو بہالے گیا۔ ۲۵۷ء پارتھی ایرانی نژاد ادا نہایت مہذب لوگ تھے۔ چنانچہ گندھارا آرٹ کی ابتدا و اصل انہیں کے عہد میں ہوئی۔ پارتھیوں نے اس علاقے پر گوہیت سنوڑے عرصے تک (۵۳ سال) حکومت کی لیکن سرکپ (ٹیکسلا) کی کھدائی میں سونے کے زیور، چاندی اور کانے کے برتن، گھریلو استعمال کی چیزیں، آلات داد و آواز اور اسلحے جو پارتھین دور کی یادگار ہیں فنی اعتبار سے نہایت اعلیٰ قسم کے ہیں اور تعداد میں بھی بہت زیادہ ہیں۔ اُلبتہ اُن کی تہذیب بھی یونانی ننگ میں ڈوبی ہوئی تھی۔ اُن کا سب سے نامور بادشاہ دینا پھرنا تھا۔ اس نے ۲۵۷ء میں وفات پائی مگر اس کے جانشینوں میں اتنی صلاحیت نہ تھی کہ پارتھیوں کی وسیع سلطنت کے نگر کو سنبھال سکیں۔ ہندو سلطنت کا شیرازہ بکھرنے لگا۔ تب کشن قوم نے سراٹھایا اور پارتھیوں کو شکست دے کر وادی سندھ پر قابض ہو گئی (۶۷۸ء)۔

کشن قوم چینی نژاد تھی لیکن ۱۰۰ ق. م کے لگ بھگ نقل مکانی کر کے آمو اور ہر دیا کی وادیوں میں آباد ہو گئی تھی۔ کشنوں نے وہاں سے بڑھ کر پہلے باختر کو تسخیر کیا پھر دیا کے کابل کی وادی اور آخر کار گندھارا میں آدھکے مگر انہوں نے ٹیکسلا کے بجائے پشاور کو راجدھانی بنایا تاکہ مغرب میں آمو دیا اور مشرق میں جہانڈی کے علاقوں پر مادی نظر رکھی جاسکے۔ کشنوں نے گندھارا اور وادی سندھ پر تقریباً دو سو سال تک حکومت کی سلطنت کا مرکز چونکہ گندھارا کا علاقہ تھا اس لئے گندھارا کو ترقی کے خوب مواقع ملے۔ گندھارا آرٹ اس مادی اور تہذیبی ترقی کا زندہ ثبوت ہے۔

گشونوں کا سب سے مشہور فرماں روا کنشک (۱۰۰ء) علم و فن کا بڑا دلدادہ تھا۔ اُس کے دربار میں گیا یوں، پریشوں اور گینیوں کا جمگھٹا لگا رہتا تھا۔ مشہور شاعر آشوگھوش اسی کا راج کوئی تھا۔ جس کو وہ پٹنہ کی مہم سے اپنے ہمراہ لایا تھا۔ پارٹھوا واسومترا، چارک، مگرجن، سنگھ راکشا اور ماتھراجیہ عالم فاضل بھی کنشک کے دربار سے وابستہ تھے۔ کنشک بدھ مت کا زبردست حامی اور مبلغ تھا لیکن دوسرے مذاہب کے ساتھ بھی وہ بڑا منصفانہ سلوک کرتا تھا۔ شاید سیاسی مصلحتوں کا تقاضا یہی تھا کیونکہ اس کی سلطنت کے ایک حصے میں اگر زرتشتوں کا غلبہ تھا تو دوسرے حصے میں بدھوں کا۔ اور تیسرے حصے میں ہندوؤں کا۔ لہذا اس کے سکوں پر کہیں یونانی مذہب کی علامتیں نقش ہیں کہیں زرتشتی مذہب کی اور کہیں ہندو مذہب کی۔ البتہ ریاست کا سرکاری مذہب بدھ تھا۔ اس لئے گوتم بدھ کی شبیہیں زیادہ سکوں پر ملتی ہیں۔ گوتم بدھ کی سب سے پرانی شبیہیں یہی ہیں۔

گندھارا آرٹ : جس چیز کو آج کل گندھارا آرٹ کا نام دیا جاتا ہے وہ دراصل آریں، یونانی، ساکا، پارسی اور کشن تہذیبوں کا پتھر ہے۔ گندھارا آرٹ کو ہماری تہذیب میں بہت اہم مقام حاصل ہے۔ اس لئے کہ عربوں کی آمد سے پیشتر کی تہذیب کا سب سے حسین مرقع گندھارا آرٹ ہی ہے۔ گندھارا آرٹ کا مرکز یوں تو ٹیکسیلا تھا لیکن اس کی جڑیں پشاور، مردان، سوات، افغانستان حتیٰ کہ وسطی ایشیا تک پھیلی ہوئی تھیں۔ زمین نے سویت ترکمانیہ کے تاریخی شہر مرو کے مضافات میں سلطان بنجر کے مقبرے کے قریب ایک بودھا سٹوپا کے آثار دیکھے ہیں۔ ان دنوں اس کی کھدائی ہو رہی تھی۔ ٹیکسیلا، پشاور اور



سید و شریف کے عجائب گھر گندھارا آرٹ کے شاہکاروں سے  
بھرے ہوئے ہیں۔

ٹیکسیلا کی بستی جیسا کہ ہم پہلے لکھ چکے ہیں مہابھارت سے بھی قدیم ہے  
لیکن آبادی کے جو آثار اب تک دریافت ہوئے ہیں وہ ہخامنشی اور موریہ دور سے  
پرانے نہیں ہیں۔ موریوں کے عہد تک جس بستی کو ٹیکسیلا کہتے تھے اس کے کنڈر  
عجائب گھر اور دیوے اسٹیشن کے درمیانی رقبے میں تعمیر کے مقام پر ملے ہیں۔ تعمیر  
کی کھدائی میں موئن جو دڑو ہڑپہ کی مانند عمارتوں کے کنڈر تو نہیں ملے البتہ سب  
سے نچلے تہہ میں نیو گے نشاؤں سے پتہ چلتا ہے کہ بعض مکانات خوش حال  
لوگوں کے تھے اور بعض غریبوں کے اور دونوں طبقے الگ الگ حصوں میں  
رہتے تھے۔ البتہ ہر گھر میں پچیس تیس فیٹ گہرائی کا چبوتہ ہوتا تھا جس میں غلاظت  
پھینک دی جاتی تھی۔ ایسی خصوصیت ہے جو ٹیکسیلا کی بعد کی بستیوں میں نہیں  
ملتی اور نہ موئن جو دڑو، ہڑپہ یا مصر و عراق کے قدیم شہروں میں دیکھنے میں آتی  
ہے۔ اس سے یہ بھی پتہ چلتا ہے کہ شہر میں بھٹیوں یا اچھوتوں کا کوئی طبقہ نہ تھا  
جس سے غلاظت کی صفائی کا کام لیا جاتا۔ البتہ شہر میں کنواں ایک بھی نہ تھا بلکہ  
لوگ قریب کے نالوں سے پانی بھرتے تھے بستی میں ایک بہت بڑا کھوہ (بال)  
تھا جس کی چھت ستونوں پر کھڑی تھی۔ اس جگہ سے مٹی کی بہت سی اُبھرواں مورتیاں  
ملی ہیں۔ ہر اُبھرواں تختی پر ایک عورت اور مرد ہاتھ میں ہاتھ دے کھڑے ہیں۔  
شاید یہ ہندوؤں کی عبادت گاہ رہی ہو۔ اگر یہ قیاس درست ہے تو پھر تانیا میں  
ہندوؤں کا سب سے پرانا مندر یہی قرار پائے گا۔

دوسری اور تیسری نہیں سکندرا وہ موریہ عہد کی ہیں۔ اس وقت تک  
 لوہے کا استعمال بہت عام ہو چکا تھا۔ چنانچہ گھریلو استعمال کے برتن کھیتی باڑی  
 کے آلات و اوزار اور اسلحے سب لوہے کے بنے ہوئے ہیں۔ ان کے علاوہ حرہ صاف  
 کی بکثرت ایسی تختیاں نکلی ہیں جن میں عودت مرد ساتھ کھڑے ہیں۔ باختر سے تجارت  
 کے آثار بھی ملے ہیں۔ چوتھی یعنی سب سے بالائی سطح پر چاندی کے ۱۶۶ ٹھپتہ دار  
 سکے اور یونانی طلائی سکے، چاندی سونے کے زیور، ایک یونانی بادبہ اور سکند  
 اعظم کے سر کی صورت ملی ہے۔

ٹیکسیلا کی دوسری بستی برکپ کہلاتی ہے۔ اس کو دوسری صدی قبل مسیح  
 میں یونانیوں نے آباد کیا تھا۔ یہ شہر تقریباً تین صدی تک یونانیوں، ساکاؤں،  
 پارسیوں، اور ابتدائی کشنوں کی راہدہائی رہا۔ برکپ کی وجہ تسمیہ کے بارے  
 میں کہتے ہیں کہ سیالکوٹ کے راجہ سالی دان کا بیٹا برسائو ایک دن شہر کے باہر ہوا  
 خوری کر رہا تھا۔ ٹہلتے ٹہلتے وہ ایک جھونپڑی کے سامنے سے گزرا تو کیا دیکھا  
 ہے کہ ایک بڑھیا چولہے کے پاس بیٹھی گاہ بستی لگاتی ہے۔ اور گاہ رونے  
 لگتی ہے۔ برسائو کو بڑھیا کی اس حرکت پر بڑی حیرت ہوئی اور وہ بڑھیا کے  
 کے پاس جا کر پوچھنے لگا کہ مائی کیا بات ہے جو تو کبھی لگاتی اور بستی ہے اور  
 کبھی رونے لگتی ہے۔ بڑھیا نے کہا کہ یہاں آدم خور راکششوں کا ایک گھرانہ  
 رہتا ہے۔ وہ سات بھائی بہن ہیں۔ بھائیوں کے نام برکپ، برسکھ اور  
 امبہ ہیں اور بہنوں کے نام کاپی، کاپی، منڈا اور منڈی ہیں۔ ہم کو  
 ہر سال ایک جان ان کو بھینٹ دینا پڑتی ہے۔ میں بستی اور لگاتی اس لئے

ہوں کہ آج میرے بیٹے کا بپاہ ہے اور روتی اس لئے ہوں کہ کل راکشش اُسے  
کھا جائیں گے۔ رساٹو نے بڑھیا کو دلاسا دیا اور جب دوسرے دن راکشش اُس کے  
بیٹے کو کھانے آئے تو رساٹو نے ان کو قتل کر دیا۔

عجیب بات ہے کہ یونانیوں نے وادی سندھ میں دو ڈھائی سو برس تک  
حکومت کی لیکن اُن کے عہد کی ایک تحریر بھی اب تک دریافت نہیں ہوئی ہے۔  
بھیرا اور برکپ کی کھدائی سے سینکڑوں یونانی سکہ، زیورات، آلات و اوزار،  
عمارتوں کے کھنڈر سب کچھ برآمد ہوا لیکن کوئی نوشتہ آج تک نہ ملا اور نہ  
آئندہ ملنے کی امید ہے۔ انہوں نے برکپ کا نیا شہر۔ یونانی شہروں کے  
نمونے پر بنایا تھا۔ لیکن بھیرا کی مانند کھواں اس شہر میں بھی نہ تھا۔ ساکاؤں کے  
عہد کی عمارتوں میں ایک تو شاہی محل قابل ذکر ہے اور دوسرے دو منہ والے  
شاہین کی عبادت گاہ۔ برصغیر میں شاہی محل کے سب سے پرانے آثار برکپ ہی کے  
ہیں۔ البتہ محل کی دیواریں بالکل سپاٹ ہیں۔ اُن پر کوئی نقش و نگار نہیں ہے۔  
اور وہ ساخت میں عراق کے اشوری محلوں سے مشابہ ہیں۔

دو منہ شاہین یوں تو بابل، ایشیا، کوجیک اور اسپارٹا میں بھی شاہی  
اقتدار کی علامت سمجھا جاتا تھا۔ لیکن بعد میں یہ علامت ساکاؤں سے مخصوص ہو گئی۔  
چنانچہ انقلاب روس سے پہلے تک زار روس کا شاہی نشان یہی اور جرمنی میں یہ علامت  
دوسری جنگ عظیم تک رائج رہی۔ برکپ کی کھدائی میں ایک سونار کے گھر سے  
سکے ڈھالنے کے مٹی کے ۲۸ ساپنچے ملے ہیں۔ ان میں آٹھ صحیح سالم اور بیس  
ٹوٹے ہوئے ہیں۔ اس سے پتہ چلتا ہے کہ جعلی سکے اس زمانے میں بھی ڈھالے

جاتے تھے۔ آٹے سالم ساپنچوں کی موجودگی سے ظاہر ہوتا ہے کہ جعل ساز سونا قانون کی گرفت میں کبھی نہیں آیا۔ برکپ میں سنگ مرمر کا ایک ستون ملا ہے جس میں آرامی زبان میں لکھا ہوا ہے کہ یہ ستون ٹیکسیلا کے صوبے دار اور پائلی پتر کے ولی عہد اشوک کے زمانے میں سرکاری افسر راموڈت کے اعزاز میں نصب کیا جا رہا ہے۔ برکپ اس زمانے میں غالباً بھیڑ کی مضافاتی بستی تھا۔ اس آرامی نوشتے سے اس خیال کی تصدیق ہوتی ہے کہ خروشتی رسم الخط آرامی ہی سے ماخوذ ہے۔

برکپ اور اس کے مضافات کی کھدائی میں سونے چاندی کے نہایت خوبصورت زیور اور سنگار کے سامان ملے ہیں۔ ان کے علاوہ بڑھیلیوں، لوہاروں، سوناڑوں اور جڑاحوں کے اوزار، پتھر کے اوزار، کھیتی باڑی اور باغبانی کے آلات، پتھروں کے کھلونے، اسلحے، مورتیاں اور بھرواں چونہ کاری کی شبیہیں، گنڈے تعویذ اور مالائیں، مہریں، سلپے اور دھات کے ٹپتے بڑی تعداد میں برآمد ہوئے ہیں۔ ان چیزوں کی نمایاں خصوصیت یہ ہے کہ سونے چاندی کے زیور اور ظروف تو یونانی طرز کے ہیں البتہ وہ ہے، پتھر اور مٹی کے سامانوں کی طرز خالص مقامی ہے۔ اس تفریق سے پتہ چلتا ہے کہ یونانیوں اور ساکاؤں کے عہد میں ملک کے بالائی طبقے پر تو یونانی تہذیب کی چھاپ تھی لیکن عام ہنرمند بدستور پُرانی ڈگر پر چلتے رہتے تھے۔

برکپ بے رملی ہوئی جانڈیل کے مقام پر۔ یونانی عہد کی ایک یادگار عمارت ایسی ہے جس کی نظیر بلوچستان کے برصغیر میں نہیں ملتی۔ یہ ایک عبادت گاہ ہے جو یونان کے خالص کلاسیکی انداز میں بنائی گئی تھی اور



ایتھنز کی مشہور عبادت گاہ — پار تھینان — کا ٹوٹو ہو چر رہا ہے۔ اس جگہ سے بدھ مت سے متعلق کوئی شے برآمد نہیں ہوئی ہے۔ البتہ عمارت میں ایک مینار ضرور تھا اس سے یہ نتیجہ نکالا جاتا ہے کہ یونانیوں نے جو باختر سے آ کے تھے اپنی زردکشتی رعایا کی تالیف قلب کی خاطر یہ آتشکدہ مع مینار خاموش تعمیر کیا تھا۔

اشوک اعظم سے کنشک تک وادی سندھ کی تہذیب نے بدھ مت کے سائے میں فروغ پایا تھا چنانچہ اس دور کی فنی تخلیقات کی محراب بھی وہ گہری عقیدت تھی جو ہر طبقے کے لوگوں کو گوتم بدھ کی ذات اور تعلیمات سے تھی۔ گوتم بدھ کے زمانے میں تو بدھ مذہب کا اثر مظلوم اور مفلس طبقوں تک محدود رہا۔ بھکشو بھی عوام کی سی سادہ زندگی گزارتے تھے۔ اُن کا نہ گھر بار ہوتا تھا نہ کوئی اثاثہ۔ وہ گاؤں گاؤں تبلیغ کرتے پھرتے، بھیک سے پیٹ بھر لے اور رات ہوئی تو کسی باغ میں درخت کے نیچے سو رہتے۔ لیکن دیرے دیرے جب بودھ مت کی رسائی راج دیواروں تک ہوئے لگی اور بالآخر اشوک کے بھی اسے قبول کر لیا تو بدھ مت میں امیری کی شان چھلکنے لگی۔ اشوک نے اپنی سلطنت میں آٹھ مقامات پر اسٹوپا بنوائے اور ہر اسٹوپا میں گوتم بدھ کے تھوڑے تھوڑے تبرکات محفوظ کر دیے۔ ٹیکسیلا کا اسٹوپا (دھرم راجیکا) ان میں سب سے بڑا تھا شاہی اسٹوپاؤں کی دیکھ بھال کے لئے بھکشو مقرر ہوئے۔ ان کے رہنے کے لئے دیوار بنائے گئے اور آس پاس کی زمین ان کے مصارف کے لئے وقف کر دی گئی۔ تبت یا تریوں کی آمدورفت شروع ہوئی۔ ساکیہ مٹی کی پیدائش سے نروان تک کی پختی جھوٹی داستانیں لکھی جانے لگیں۔ طرح طرح کی رسموں نے رواج

پایا۔ بھکشوؤں نے جاترا کے ضابطے اور رسموں کی ادائیگی کے قاعدے وضع کئے۔ اب وہ جاتریوں کی پرارتھنا مہاتما بدھ کے حضور میں پہنچانے کا واحد وسیلہ تھے۔ گوتم اور اس کے چیلوں کی مورتیاں بننے لگیں۔ منت کے چڑھاؤں اور مندرالوں کے انبار لگنے لگے۔ اور جس طرح آج کل زیارت گاہوں کے ارد گرد مناسک و رسوم سے متعلق اشیاء کی دکانیں لگتی ہیں اسی طرح اسٹوپاؤں کے چاروں طرف صنم تراشوں، زنگروں، کمھاروں، ساہوکاروں، گنڈے، تعویذ مالا اور پھول بیچنے والوں کے بھی بازار کھل گئے۔

وہ بار ابتدا میں کھلے کھلے حجرے ہوتے تھے لیکن جب دولت کی ریل پیل ہوئی تو حجروں میں دھواڑے لگے اور وہاروں کے گرد دیواریں کھینچ گئیں یطاعت یہ ہے کہ بھکشو جن پر ذاتی ملکیت حرام تھی دولت کی ذخیرہ اندوزی کرنے لگے۔ عقیدت مند تو ان کی چوریاں نہ پکڑ سکے۔ البتہ آٹا بقدریمہ کے ماہروں نے ان کا راز افشا کر دیا۔ چنانچہ دھرم راجیکا کے وہاروں میں ایک حجرے کے نیچے سے ۳۵۵ سکے اور دوسرے حجرے کے نیچے سے ۳۰۵ سکے زمین میں چھپے ہوئے ملے ہیں۔ بھکشوؤں کی آرام طلبی رفتہ رفتہ اتنی بڑھی کہ وہاروں میں ان کے لئے آرام گاہیں، عبادت کے کمرے، باد چم خانے، اور غسل خانے، غرضیکہ آسائش کی تمام ضرورتیں فراہم کر دی گئیں۔ وہ جو دکھی انسانیت کو خواہشوں کے مایا جال سے آنا دکروانے نکلے تھے خود مایا جال میں پھنس گئے۔ بھکشو مہنت بن گئے۔

گندھارا آرٹ کو تاریخی اعتبار سے تین ادوار میں تقسیم کیا جاتا ہے۔ پہلا دور جس کی خصوصیت یونانی آرٹ کی نقالی ہے پہلی صدی عیسوی کے آغاز تک جاری رہا۔

البتہ پادشہوں کے برسرِ اقتدار آنے کے بعد گندھارا آرٹ میں مقامی کردار ابھرنے لگا۔ یونانی آرٹ میں بدھ مت کے عقائد و احساسات سے ہم آہنگ کرنے کی کوششیں شروع ہوئیں۔ منے کے پیالوں کی جگہ کنوں کے پھول تراشے جانے لگے۔ یونانی دیوتاؤں کی جگہ گوتم بدھ کی صورتیاں بننے لگیں اور ابھی پہلی صدی ختم بھی نہیں ہوئی تھی کہ گندھارا کے فن کاروں نے یونانیوں کے سکھائے ہوئے فن کو مقامی مزاج اور ضرورتوں کے تابع کر لیا۔ ان کی تخلیقات میں مقامی روح کی تڑپ آگئی۔ گندھارا کا یہ پہلا خود مختار دبستان فن ماسا نیوں کے حملے (۶۳۰ء) تک برقرار رہا۔ اس دور کے فن کار مجسموں اور مٹل کاریوں کے لئے پتھر استعمال کرتے تھے۔ راہب رواں چونہ کاری کا ابھی رواج نہیں ہوا تھا۔ چنانچہ گندھارا، سرحد، سوات، اور افغانستان میں پتھر کے مجسمے اس کثرت سے برآمد ہوئے ہیں اور ہو رہے ہیں کہ یوں محسوس ہوتا ہے گویا ان علاقوں میں صنم تراشی کی فیکٹریاں کھل ہوئی تھیں یا قوم کو گوتم بدھ کی پوجا کرنے کے سوا کوئی کام ہی نہ تھا۔ دوسری خصوصیت یہ ہے کہ مجسموں میں عموماً گوتم بدھ کی زندگی کے واقعات کی منظر کشی کی جاتی تھی۔ مثلاً ہتھک ایک سبل پر گوتم بدھ کی پیل دستوں سے اپنے خادم کے ہمراہ روانگی کا منظر اُبھارا گیا ہے۔ دوسرے منظر میں گوتم بدھ کا گھوڑا کن تھیکا آقا سے رخصت ہوتے وقت جھک کر ان کے قدم چوم رہا ہے اور بدھ کے تین چیلے دائیں بائیں کھڑے ہیں۔ اس قسم کی منظر تراشی دوسرے دور میں نہیں ملتی۔

پہلے دبستان کا تاریخی اعتبار سے ایک نہایت بیش قیمت نوشتہ کالان اسٹوپا سے برآمد ہوا ہے۔ یہ نوشتہ تانبے کی تختی پر خریدشتی رسم الخط میں کندہ

ہے۔ اس نوشتے میں ایک عورت چندرا بھی نے گوتم بدھ سے اپنی عقیدت کا اظہار  
ان لفظوں میں کیا ہے :-

سن ۱۳۳ آجا سا (۶۷۶ء) میں ساون کی ۲۲ ویں تاریخ کو چندرا بھی بھارن (پاپیکا)  
جو دھرم گھردار (گرباپتی) کی بیٹی اور سجد پال کی بیوی ہے چدر سیلا  
نے اسٹوپا میں یہ تبرکات رکھتی ہے۔ اس ثواب میں اس کا بھائی نندی دھن  
گرباپتی، بیٹے ساما اور بھتیجا اور بیٹی دھرمابھی شامل ہیں اور اس کی بہنیں  
راجا اور اندا اور ساما کا بیٹا جیونندن اور اس کا گرو بھی۔ سرستی فارسی  
کی منظوری سے۔ دیہات شہر کے اعزاز میں۔ سب جیوؤں کے اعزاز میں۔  
نروان حاصل کرنے کی خاطر۔ (منقول از رہنمائے ٹیکسیلا از سر جان ریل کلا)۔  
اس تختی سے یہ پتہ نہیں چلتا کہ چندرا بھی بھارن کہاں کی رہنے والی تھی۔ البتہ ۷۸ء کے  
ایک خریطے میں جو دھرم راجیکا کے اسٹوپا سے نکلا ہے سکونت کی وضاحت بھی کر دی  
گئی ہے۔ مخردط چاندی کے پتر پر خردشتی میں کندہ ہے۔ اور ایک طلائی صندوقچی  
میں ہدی کے چھوٹے چھوٹے ٹکڑوں کے ساتھ رکھا ہوا ملا تھا۔ ہندی کے یہ ٹکڑے  
شاید گوتم بدھ کے تبرکات تھے۔

سن ۱۳۶ آجا سا۔ اسٹوپا کی پنہ ہوئی تاریخ کو بھگوت مبدھا کی یہ نشانیاں  
اُسٹوپا کے چڑھائیں جو امرا دھیر کے خاندان کا چراغ ہے۔ اور واسیکا  
دہلی (اور باختری) ہے اور قصبہ نوا چا کا باشندہ۔ اس نے بھگوت کا  
یہ مقدس تبرک اپنی بودھی ستوا عبادت گاہ میں دھرم راجیکا کے اسٹوپا  
میں جو کشاشیلا میں واقع ہے محفوظ کیا۔ راجہ، راجاؤں کے راجا،



آکاش پُتر، کشن کی صحت کے لئے۔ تمام بودھوں کے اعزاز میں، فردا فردا ہر بُدھ کے اعزاز میں، اربالوں کے اعزاز میں انام دی جس اشیاء کے اعزاز میں، اپنے والدین کے اعزاز میں، اپنے دوستوں، شیروں، عزیزوں اور خونی رشتہ داروں کے اعزاز میں۔ اپنی صحت کے بقا کے لئے تیراچا اور فیاضا نردوان کی راہ دکھلائے۔ (ص ۱۱۱)۔

گوتم بُدھ کہتا تھا کہ اگر نردوان چاہتے ہو تو دُکھ کے اسباب معلوم کرو اور اُن کو دور کرنے کے لئے اپنے فکر و عمل کو سچائی کے آٹھ ارکان کے تابع کرو۔ کیونکہ کوئی آسانی طاقت نردوان حاصل کر کے میں تمہاری مدد نہیں کر سکتی۔ لیکن بھکشوؤں نے گوتم بُدھ کو بھی دیوتا بنا دیا۔ اور نردوان سونے چاندی کے چڑھاؤں سے خریا جانے لگا۔

ان نوشتوں کا ایک دھچپ پہلو خردشتی رسم الخط میں ہندسوں کے لکھنے کا انداز ہے۔ مثلاً ایک سو چونتیس لکھنا ہوتا تھا تو پہلے ۱۰۰ لکھتے تھے اُس کے آگے ۱۰ اُس کے آگے ۱۰ اور پھر ۱۰۰ لکھنا ہوتا تھا تو اسی طرح پہلے ۱۰ لکھتے اور پھر تین بار ۱۰۔

گندھارا آرٹ کو کشنوں کے زمانے میں بہت ترقی ہوئی۔ ملک میں جگہ جگہ اسٹوپا اور وبار قائم ہو گئے۔ چنانچہ لیشاورد کا مشہور اسٹوپا کشنوں ہی نے بنوایا تھا۔ اور موئن جہ دڑو میں بھی اتفاق سے اسٹوپا کا کھنڈراستوپا ہی کا ہے۔ اس سے پتہ چلتا ہے کہ دوسری صدی عیسوی میں موئن جہ دڑو کے اس پاس بُدھوں کی بستیاں ضرور موجود تھیں۔ میرپور خاص (کہو جو دڑو) تور، دیر، گھنگر، سندھو دڑو اور جمرک میں بھی اسٹوپوں کے آثار ملے ہیں۔ ان

میں میر پور خاص کا اسٹوپا سب سے بڑا تھا۔ اور مسٹر کرنٹن کا قیاس ہے کہ اس اسٹوپا کو اشوک نے بنوایا تھا۔ البتہ بعد میں اس میں اضافے ہوتے رہے۔ سندھی اسٹوپاؤں کی مورتیاں ابھرواں شبیہ ہیں اور گل کاریاں سب کی ہوئی مٹی کی ہیں۔ دیواروں میں جوائنٹیں چنی ہیں ان میں طرح طرح کے نہایت حسین نقش و نگار ابھارے گئے ہیں۔ گوتم بدھ کی مورتیاں زمین میں ہیں۔ لباس کیسی، چہرہ سنہرا، آنکھیں اور بال سیاہ، آنکھوں کے پتے میں حلقے کا نشان (ارٹا)، جو بودھی کی علامت تھا۔

گندھارا کا دوسرا دبستان فن چوتھی اور پانچویں صدی پر محیط ہے۔ تب وحشی مہنوں کی آتش فشاں آندھی آئی اور گندھارا کا علاقہ جلتی ہوئی چٹابن گیا۔ مہنوں نے شہروں اور بستیوں کو مسمار کر دیا۔ اسٹوپاؤں اور دیواروں میں آگ لگادی۔ ہزاروں لاکھوں بے گناہ جان سے مارے گئے۔ اور گندھارا کا فن ایسا بٹا کہ پھر کبھی زندہ نہ ہو سکا۔

اس دور کی یادگار وہ اسٹوپا اور دیوار ہیں جو ٹیکسیلا کے نواح میں چاروں طرف پھیلے ہوئے ہیں۔ دوسرے دبستان کی ایک خصوصیت یہ ہے کہ فن کاروں نے سنگ تراشی ترک کر دی اور مٹی اور چُونے کی ابھرواں مورتیاں اور نقش و نگار بنانے لگے۔ چُونے کی مورتیاں اور پھلکاریاں عمارت کی بیرونی سمست پر ابھاری جاتی تھیں جہاں ان کے بارش سے خراب ہونے کا خطرہ تھا۔ البتہ بہتری حصے میں کچی مٹی استعمال ہوتی تھی۔ چنانچہ گندھارا آرٹ کا سب سے حسین شاہکار گوتم بدھ کی مٹی کی وہ مورت ہے جو کالوان اسٹوپا میں دستیاب ہوئی

ہے۔ اس منظر میں گوتم آجھے مدرا میں آلتی پالتی ماسے بیٹھے ہیں۔ دو چیلے  
 اُن کے دائیں طرف اور تین بائیں طرف کھڑے ہیں۔ چار مورتیاں تو خالص  
 کچی مٹی کی ہیں لیکن گوتم بدھ کی مورتی کا سر کی مٹی کا اور دھڑکچی مٹی کا ہے۔  
 ہنوں نے اسٹوپا کو آگ لگائی تو سب مورتیاں پک گئیں اور تباہی سے بچ  
 گئیں۔ جو وقار اور سکون، نرمی اور شفقت گوتم بدھ کی اس مورتی کے چہرے  
 پر جھلکتی ہے وہ کسی اور مجسمے میں نظر نہیں آتی۔ دوسری خصوصیت یہ ہے کہ  
 اس دور میں فن کاروں نے گوتم بدھ کی زندگی کے واقعات کی منظر کشی ترک  
 کر دی اور فقط گوتم بدھ کی شبیہیں بنانے لگے۔ کسی منظر میں ارادت مند گوتم کو  
 عقیدت کا خراج پیش کرتے دکھائے گئے ہیں کسی منظر میں گوتم پر پھولوں کی  
 بارش ہو رہی ہے۔ اور کسی میں گوتم بدھ دھیان میں بیٹھے ہیں اور جانور  
 گھاس چر رہے ہیں۔

ہنوں نے وادی سندھ اور وسطی ہندوستان پر تقریباً دو سو برس  
 تک حکومت کی۔ ہنوں کو ہپتالی بھی کہتے ہیں۔ مسلمان ہونے کے بعد یہی  
 ہپتالی ابدالی بن گئے۔ ابتدا میں اُن کا دارالسلطنت پشاور تھا مگر شیو دھرم  
 کے ہاتھوں شکست کھانے کے بعد ہنوں نے کیسا کو اپنا صدر مقام بنایا جو  
 دریائے کابل کی وادی میں واقع تھا۔ ہنوں ہی کے زمانے میں ہندوستان میں ہندو  
 مذہب کا احیاء اور بدھ مت کا زوال شروع ہوا۔ ہن سونج کی پوجا کرتے تھے۔  
 اس لئے ان کو سیاسی مصلحتوں کے پیش نظر شیو مہاراج کو اپنانے میں کوئی  
 دشواری نہیں ہوئی۔ اُنہوں نے اپنے جھنڈے پر آندری ہیل کی شبیہ بھی

بنالی جو شیوجی کی علامت ہے۔

مشہور چینی سیاح ہوانگ سانگ ہمنوں کے آخری دنوں (۶۲۹ء) میں یہاں آیا تھا۔ اُس کے سفر نامہ سے پتہ چلتا ہے کہ داد کی سندھ کا علاقہ کئی رجواڑوں میں بٹ گیا تھا۔ یہ رجواڑے ہمنوں کے باجگزار تھے لیکن جب ہمنوں کی مرکزی حکومت کمزور ہو گئی تو خود مختار بن بیٹھے۔ ہوانگ سانگ کے زمانے میں گندھارا راج کا صدر مقام پشاور تھا۔ وہ لکھتا ہے کہ گندھارا کے لوگ بڑے شریف اور نرم دل ہیں اور ادب سے بہت محبت کرتے ہیں۔ اُن کی اکثریت ہندو ہے لیکن بدھوں کی تعداد بھی کافی ہے۔ البتہ شہر اور دیہات ویران ہو گئے ہیں۔ صوات کا ذکر کرتے ہوئے وہ لکھتا ہے کہ یہاں کسی زمانے میں ۸ ہزار بدھکشور رہتے تھے لیکن اب وہارا اور اسٹوپا انسان پڑے ہیں بس ایک آدمہ بدھکشور باقی رہ گیا ہے البتہ یہاں ہندوؤں کے دس مندیں گئے ہیں۔ ٹیکسیلا کی کیفیت بھی انہیں لفظوں میں بیان کی گئی ہے۔ ٹیکسیلا ان دنوں کشمیر راج میں شامل تھا۔ ہوانگ سانگ نے سندھ کی زرعی پیداوار، معدنیات اور مولشیوں کی فراوانی کا حال تفصیل سے لکھا ہے۔ سندھ ہمنوں کی براہ راست دست برد سے نکلیا تھا اس لئے کہ یہاں بدھ مت کا زور ہنوز ٹوٹا نہیں تھا۔ ہوانگ سانگ کے بیان کے مطابق یہاں کئی سو وارا اور اسٹوپا موجود تھے اور بدھکشور کی تعداد دس ہزار تھی البتہ راجا یہاں کا شوہر تھا۔ وہ قطریا ایمان دار اور مخلص ہے اور بدھ دھرم کا احترام کرتا ہے۔ ملک میں مندوں کی تعداد ۳۰ تھی۔ پانچواں رجواڑہ ملتان کا تھا۔ ہمنوں نے سورج دیوتا کا سب سے بڑا مندر ملتان ہی میں تعمیر کیا تھا۔ ملتان کی اکثریت ہندو



تھی اور ان کے آٹھ مندر تھے۔ الہتہ بدھوں کے دسوں وہاں کھنڈر ہو چکے تھے۔  
 یہ دو چار بھکشو باقی بچے ہیں لیکن وہ بھی اتنے دل برداشتہ ہیں کہ گیان دھیان  
 میں کوئی دلچسپی نہیں لیتے۔ چھٹی ریاست بنوں کی تھی جہاں کے لوگوں کو ادب  
 اور فنون سے کوئی لگاؤ نہیں ہے۔

اسی زمانے میں خردہشتی رسم الخط کا رواج بھی ختم ہو گیا اور اس کی جگہ برہمی  
 رسم الخط رائج ہوا۔ اس تبدیلی کا باعث شاید ہندو مذہب اور سنسکرت ادب  
 کا احیا تھا۔ ہندو را جاؤں نے سنسکرت کو سرکاری زبان بنا دیا تھا۔ حالانکہ  
 سنسکرت مردہ زبان تھی اور کسی جگہ بولی نہیں جاتی تھی۔ بودھ مذہب کے زوال کے  
 ساتھ ذات پات اور چھوت چھات کی سختیاں بھی دوبارہ شروع ہو گئیں حقیقت  
 یہ ہے کہ پانچویں، چھٹی اور ساتویں صدی کا زمانہ پاکستانی تہذیب کا تاریک  
 ترین دور ہے۔ ان تین صدیوں میں یہاں علم و فن میں کوئی ترقی نہیں ہوئی بلکہ  
 معاشرہ آگے بڑھنے کے بجائے پیچھے کی طرف لوٹ گیا۔ کسی زمانے میں رگ وید نے  
 بڑے فخر سے کہا تھا کہ آریوں نے سپت ہندو کے بند توڑ دئے تاکہ پانی کا قدرتی  
 بہاؤ رکھنے نہ پائے۔ دو ہزار سال بعد یہی تارکی فریضہ عربوں اور ترکوں نے  
 سرانجام دیا۔ انہوں نے سپت ہندو تہذیب کے بند پانی کو آزاد ہی نہیں کیا۔  
 بلکہ اس کو خوب پھیلا یا اور گہرا کیا۔ وادی سندھ کی تہذیب ایک نئے دور  
 میں داخل ہو گئی۔

## عربی تہذیب کا اثر و نفوذ

عرب اور سندھ کے تعلقات ہزاروں سال پرانے ہیں۔ چنانچہ ظہور اسلام سے صدیوں پیشتر عربوں کے تجارتی جہاز بحر عرب کو عبور کر کے چین تک جایا کرتے تھے۔ راستے میں سندھ کی بندرگاہوں میں رُک کر تجارتی مال کی خرید و فروخت کرتے تھے۔ تجارتی ضرورتوں کے تحت ان کو مقامی زبان سیکھنی پڑتی تھی اور یہاں رہنا بھی پڑتا تھا۔ ممکن ہے کہ بعض تاجروں کے گھرانے شادی کر کے مستقل طور پر یہیں بس گئے ہوں۔ کونکن۔ ملابار۔ اور گجرات کے ساحلی شہروں میں پرانی عرب بستیوں کی موجودگی سے اس قیاس کو تقویت ملتی ہے۔ خان بہادر فضل اللہ لطف اللہ فریدی کے ممبئی گزٹیر میں لکھا ہے کہ اسلام سے قبل عرب چول، کلیان اور سوپار میں آباد تھے۔

عرب جہازوں کے راستوں سے بحر عرب کو عبور کرتے تھے۔ ایک راستہ عدن سے براہ راست ملابار، لشکا اور چین تک جاتا تھا اور دوسرا خلیج فارس سے گذر کر ساحلِ مکران کے کنارے کنائے سے سندھ کی بندرگاہوں تک آتا تھا۔ اور یہاں سے بھڑوچ اور ملابار تک جاتا تھا۔ یہ سلسلہ ظہور اسلام کے بعد بھی بدستور جاری رہا۔ البتہ جب حضرت عمر کے عہد میں عراق اور ایران فتح ہو گئے تو خلافت کی

سرحدیں کران تک پہنچ آئیں۔ اس طرح عرب اور سندھ و ہند کے تجارتی تعلقات میں سیاست کا عنصر بھی شامل ہو گیا۔ اُس زمانے میں عثمان بن ابی العاص ثقفی عمان اور بحرین کا گورنر تھا۔ اس کو مل غنیمت کا لالچ ایسا دیا کہ اس نے حضرت عمر کی اجازت کے بغیر ایک بحری لشکر میفرمایا ابن ابی العاص کی کمان میں دیبل بھیج دیا۔ اُس وقت سندھ میں راجہ جرج (۶۶۶-۶۶۷ء) حکومت کرتا تھا۔ جنگ میں مسلمانوں کو شکست ہوئی اور میفرمایا مارا گیا۔ یہ واقعہ ۶۶۷ء (۶۶۷ء) کا ہے (جرج نامہ صفحہ ۹۶) حضرت عمر کو جب اس حادثہ کی خبر ہوئی تو انہوں نے عراق کے گورنر ابو موسیٰ اشعری اور عمان کے گورنر عثمان بن ابی العاص دونوں کو خط لکھے اور ہدایت کی کہ آئندہ کوئی فوج نہ بھیج جائے۔ (حضرت عمر بحری جنگوں کے تحت خلافت تھے) حضرت عمر کے بعد جب حضرت عثمان خلیفہ ہوئے تو انہوں نے خشکی کے راستے سندھ پر لشکر کشی کا ارادہ کیا۔ چنانچہ کران کے حاکم عبداللہ بن حامر نے خلیفہ کے حکم سے ایک شخص حکیم بن جبہ کو سندھ بھیجا کہ وہ یہاں کے حالات معلوم کرے۔ حکیم نے وہاں جا کر خلیفہ سے عرض کی کہ ”سندھ کا پانی مینلا پھل کیسے اور کھٹے ہوتے ہیں۔ زمین پتھریلی ہے۔ مٹی شوریدہ ہے۔ اور باشندے بہادر ہیں۔ اگر تھوڑا سا لشکر جائے گا تو جلد تباہ ہو جائے گا اور اگر زیادہ جائے گا تو بھوکوں مر جائے گا۔“ اس پر حضرت عثمان نے عبداللہ کو سندھ پر لشکر کشی سے منع کر دیا۔ (جرج نامہ صفحہ ۹۸-۹۹)

امیر معادیہ جب خلیفہ ہوا تو اس نے عبداللہ بن سواد عبدی کو چار ہزار سواروں کے ساتھ سندھ روانہ کیا۔ لیکن عبداللہ کے لشکر کو بلوچستان میں

خضدار اور گندھارا کے درمیان کوہ سلیمان کی گھاٹیوں میں شکست ہوئی یہ واقعہ  
سنہ ۳۸۵ء کا ہے۔ (جمع نامہ مستام) قین چار سال بعد جب امیر معاویہ نے دوسرا  
لشکر راشد بن عمرو کی کمان میں بھیجا تو اس لشکر کو بھی زک اٹھانی پڑی اور راشد  
مارا گیا۔ تب سنان بن سلمہ اس مہم پر مقرر ہوا۔ اور وہ بڑھتے بڑھتے بڑھیر (مغربی)  
جیکب آباد تک پہنچ گیا مگر کسی نے اسے قتل کر دیا۔ اور اموی لشکر کو واپس جانا پڑا  
(ایضاً مستام)

لیکن بعض عرب قبیلے سندھ میں ان حملوں سے پیشتر آباد ہو گئے تھے۔ غالباً یہ وہ  
جبارت پیشہ لوگ تھے جنہوں نے اسلام کو قبول کر لیا تھا لیکن کاروبار ترک نہیں  
کیا تھا۔ جمع نامے کا مصنف راجہ جمع (راجہ داہر کا باپ) کی فتوحات کا تذکرہ  
کرتے ہوئے لکھتا ہے کہ راجہ جمع نے سکمر کے قلعہ پر قبضہ کر کے امیر بین الدین ریکان  
دہلی کو دہاں کا حاکم مقرر کیا اور خود ملتان کی مہم پر روانہ ہو گیا (۳۵۳ھ) کسی غیر  
ملک کے باشندے کو جس کی زبان اور مذہب بھی مختلف ہوں اتنے اہم ٹہرے  
پر مقرر کرنا اس بات کی دلیل ہے کہ یہ عرب امیر سندھ میں شاید عرصے سے مقیم تھا۔  
اور راجہ کو اس کی وفاداری پر پورا بھروسہ تھا۔ امیر بین الدین کوئی مہم جو فرد بھی نہ  
تھا جو قسمت آزمائی کی غرض سے تنہا آگیا ہو بلکہ دوسرے عرب مسلمان بھی  
اس کے ہمراہ تھے۔ ڈاکٹر بشی بخش بلوچ والٹس چانسلر سندھ یونیورسٹی پوچھتے  
کی شرح کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ یہ لفظ شہادت کے استعمال سے گمان ہوتا ہے  
کہ جمع کے لشکر میں کچھ مسلمان (عرب) بھی شامل تھے : (ایضاً ص ۳۹۶)

البتہ جب ۶۹۳ء میں حجاج بن یوسف عراق کا گورنر مقرر ہوا تو اس



نے سندھ کو فتح کرنے کا مصمم ارادہ کر لیا۔ بلکہ اس کے عواظ کو سندھ کے بعد ہند اور چین کو بھی اموی قلمرو میں شامل کر کے تھے۔ (تاریخ نامہ محمد بن قاسم کے نام خط ص ۱۱۱) اس نے خلیفہ ولید سے سندھ پر حملہ کرنے کی اجازت مانگی تو خلیفہ ولید بن عبدالملک (۶۷۵ - ۷۱۵ء) نے مصارف کا عذر کیا۔ اس پر حجاج نے لکھا کہ جنگ میں جو خرچ ہوگا اس کا ڈگنا ٹگنا واپس کرنا میری ذمہ داری ہے۔ (ایضاً ص ۱۱۲) حجاج نے یہ عہد پورا کیا چنانچہ فتح سندھ پر چھ کروڑ درہم خرچ ہوئے۔ اس کے عوض حجاج نے بارہ کروڑ درہم مال غنیمت شاہی خزانے میں جمع کیا۔ یہ نقدی اس رقم کے علاوہ ستمی جو لشکروں میں تقسیم ہوئی۔ (تاریخ نامہ ص ۱۱۳) خلیفہ نے اجازت دے دی تو حجاج بن یوسف نے اپنے کن داماد محمد بن قاسم کو سندھ کی مہم پر روانہ کر دیا۔

سندھ بڑا ندر خیز اور دولت مند ملک تھا۔ یہاں اُن دنوں راجہ قحج کا بیٹا داہر راج کرتا تھا۔ اس کی دورا جہانیاں تھیں۔ شمال میں آروڑ دروہڑی کے قریب) جہاں راجہ سال کے آٹھ مہینے گزارتا تھا۔ اور جنوب میں برہمن آباد (شہداد پور سے آٹھ میل جنوب مشرق میں)۔ ریاست چار صوبوں میں بٹی ہوئی تھی۔ (۱) ملتان (۲) اسکنده (راؤچھ) (۳) سہون اور (۴) برہمن آباد۔ ہر صوبے کا ایک گورنر ہوتا تھا جو ضرورت پڑنے پر راجا کی فوج کے لئے سپاہی بھی بھرتی کرتا تھا۔ رعایا کی اکثریت بودھ مت کی پیرو تھی۔ بودھ بیشتر سوداگر اور صنایع تھے یا دیہقان۔ یہ لوگ راجہ داہر سے خوش نہیں تھے اس کی وجہ یہ تھی کہ راجہ ہندو تھا اور اس کے اعلیٰ عہدہ دار بھی اس کے ہم مذہب تھے۔ بودھ بھی تک یہ نہیں بھولے تھے کہ اسی راجہ کے باپ نے بودھوں کی حکومت کو غصب

کیا تھا۔ اقتدار سے محروم ہونے کے باعث بودھوں کا ملک میں وہ پہلا سا اثر و رسوخ بھی باقی نہیں رہا تھا۔ جو رعایتیں ان کے ثنائوں کو بودھوں کے عہد میں ملی ہوئی تھیں وہ بھی چھین گئی تھیں۔ امدان کے اسٹوپاؤں اور وہاروں کی ساری رونق ماند پڑ گئی تھی۔ چنانچہ بودھوں نے عرب افواج سے لڑنے کی بجائے ہر جگہ ان کا ساتھ دیا بلکہ بودھ ثنائوں نے تو دیبل، یزدن کوٹ (حیدرآباد) برہمن آباد اور آندھ کے محاصروں میں محمد بن قاسم کے لئے جاسوسی بھی کی۔ حتیٰ کہ یزدن کوٹ کے ثمان نے جس کو راجہ داہر نے قلعہ کی حفاظت پر مامور کیا تھا قلعہ کی کبھی بلا لڑے محمد بن قاسم کے حوالے کر دی۔

راجہ داہر کا برتاؤ پچھلے طبقے کے ہندوؤں کے ساتھ بھی اچھا نہ تھا مثلاً سومرو جاٹ تھے اور ملتان سے سمندر کے ساحل تک دیباے سندھ کے کنارے کنارے آباد تھے۔ وہ اونٹ اٹھ بھیر بکریاں چراتے تھے یا کاشتکاری کرتے تھے مگر ان کو پگڑی اور جوتا پہننے کی اجازت نہ تھی۔ ستم قوم کی حالت سومروؤں سے بھی گئی گندی تھی چنانچہ تیج ہلمے کا مصنف لکھتا ہے کہ

راجہ تیج کے زمانے میں لوہانہ یعنی لاکھ اور ستم کو نرم کپڑے پہننے اور سروں پر مٹھی اور صحنے کی اجازت نہ تھی اس کے بجائے وہ نیچے اور اوپر کالی گڈری پہنتے تھے۔ کھردری چادر کا اندھوں پر ڈالتے تھے اور سراور پر کوہر منہ رکھا کرتے تھے ان میں سے جو کوئی بھی نرم کپڑا پہنتا تھا اس پر جرمانہ کیا جاتا تھا۔ گھر سے باہر نکلتے وقت وہ کتے ساتھ لے کر چلتے تھے جس کی وجہ سے

پہچانے جاتے تھے۔ ان کے کسی بھی سربراہ کو گھوڑے پر سوار ہونے کی اجازت نہ تھی۔ اثنار راہ میں اگر کسی مسافر کو کوئی حادثہ پیش آجاتا تھا تو اس کی بازپرس بھی اسی قبیلے کے لوگوں سے کی جاتی تھی کیونکہ ان کے سربراہوں پر اس کی ذمہ داری عاید تھی۔ یہاں تک کہ اگر ان میں سے کوئی چور ہو جاتا تھا تو اسے اہل و اطفال سمیت آگ کی نذر کیا جاتا تھا۔۔۔۔۔ ان میں چھوٹے بڑے کا امتیاز نہ تھا۔۔۔۔۔ یہ قبائل وحشی تھے۔ (ص ۳۰۱-۳۰۲)

یہی سبب ہے کہ سندھ کے جاؤں نے بھی راجہ داہر کا ساتھ نہیں دیا بلکہ اُسے محمد بن قاسم کی فوج میں شامل ہو گئے۔

محمد بن قاسم کی کامیابی کا دوسرا سبب یہ تھا کہ عربوں کا لشکر براہِ راجہ داہر کی فوج سے بہتر تھا۔ عربوں میں ایمان کا جوش تھا اور وہ بڑے دلیر اور جنگش لوگ تھے۔ ان کے برعکس راجہ داہر کے سپاہی بھارٹے کے ٹٹوتھے جو مارے باندھے لڑ رہے تھے۔ اس کے علاوہ عرب لشکر ہر قسم کے جدید آلات جنگ سے مسلح تھا۔ ان کے پاس بھاری بھاری منجنیقیں (گوبچن) تھیں جن سے قلعے کی دیواروں کو توڑنے کا کام لیا جاتا تھا۔ دہا بے (بکتر بندھاڑیاں) تھے جن کی تسلیں بڑی ڈراؤنی ہوتی تھیں۔ سپاہی ان دہا بوں میں بیٹھ کر صفوں کے قریب تک پہنچ جاتے تھے۔ وہ آتش بار ہچکار یوں میں تہل بھر کر مارتے تھے جس سے عمارتوں میں آگ لگ جاتی تھی۔ وہ ہاتھی کے سونڈ میں تلوار اور نیزے کی انیاں باندھ دیتے تھے (کیڑیل) اور حریت کے لئے اس متحرک اور مسلح پہاڑ سے مقابلہ کرنا مشکل ہو جاتا تھا۔

محمد بن قاسم نے ساحل سندھ سے ملتان تک کا علاقہ چار سال کی مدت میں (۶۷۱۲ - ۶۷۱۵) فتح کر لیا۔ اور راجہ داہری مقام پر بھی عربوں کا مقابلہ نہ کر سکا۔ اس مہم میں بے شمار مال غنیمت عربوں کے ہاتھ آیا اور ہزاروں مرد و زن غلام بنائے گئے۔ مگر محمد بن قاسم ملتان میں بیٹھا ہندوستان پر حملہ کرنے کی تیاریاں کر رہا تھا کہ حجاج بن یوسف کا انتقال ہو گیا۔ (۶۷۱۵ء) اور چند ماہ بعد حجاج کا مرثیہ خلیفہ ولید بن عبدالملک بھی اس دنیا سے چل بسا۔ ولید کے بعد اس کا بھائی سلیمان بن عبدالملک (۶۷۱۵ - ۶۷۱۷ء) جو حجاج کا جانی دشمن تھا خلیفہ ہوا۔ اس نے حجاج کے قرابت فاروں اور ہوا خواہوں سے چُن چُن کر بدلا لیا۔ اس دشمنی کا خمیازہ محمد بن قاسم کو بھی بھگتنا پڑا۔ اور خلیفہ کے جلا دگر فتاری کا پردانہ لے کر آدھکے اور محمد بن قاسم کو کھال میں پیٹ کر عراق روانہ ہو گئے۔ لیکن محمد بن قاسم نے راستے ہی میں دم توڑ دیا۔ اُس وقت اُس کی عمر فقط ۲۱ سال تھی۔

حجاج بن یوسف اپنی تمام سفاکیوں کے باوصف نہایت دُور اندیش اور محالہ فہم حکمران تھا۔ وہ جانتا تھا کہ سندھ کو جو مرکز خلافت سے ہزاروں میل دُور تھا اور جس کے باشندوں کے رسم و رواج، رہن سہن اور عقائد حاکموں سے بالکل مختلف تھے بزورِ شمشیر اپنا اطاعت گزار نہیں بنایا جاسکتا بلکہ اس کے لئے رعایا کی خوشنودی اور اعتماد حاصل کرنا نہایت ضروری ہے مگر یہ اُسی وقت ممکن تھا جب سندھ کے لوگوں کو یہ یقین ہو جاتا کہ عرب حاکم ان کے دشمن نہیں ہیں بلکہ ان کی بھلائی چاہتے ہیں۔ اس خیال کے پیش نظر حجاج نے اپنے بعض نہایت تجربہ کار مصاحبوں کو محمد بن قاسم کے ساتھ شمشیر بنا کر بھیجا تھا اور جواں سال داماد کو قریب



قریب، وزارت نظم و نسق سے متعلق تحریری ہدایتیں بھیجتا رہتا تھا۔ حقیقت یہ ہے کہ حجاج نے سندھ میں نظم و نسق کے جو اصول رائج کئے وہ اتنے کامیاب ثابت ہوئے کہ برصغیر کے مسلمان فرماں رواؤں کی سلطنت مٹ جانے کے بعد بھی لگ بھگ ہزار برس تک انہیں اصولوں پر کاربند رہے۔ اور جس نے ان اصولوں سے انحراف کیا وہ حکومت میں ناکام رہا۔

حجاج کی خواہش یہ تھی کہ کوئی ایسی تدبیر اختیار کی جائے کہ سندھ کے لوگوں کو وسیع تر اپنا نجات دہندہ اور بھی خواہ سمجھنے لگیں۔ اس نے محمد بن قاسم کو ہدایت کی کہ دیکھنا ہمارے فوج سے ایسا کوئی فعل سرزد نہ ہونے پائے جس سے غیر مسلموں کے اندر بھی جذبات مجروح ہوں یا ان کو یہ خیال ہو کہ عرب فاتح ہمارے معاشرت کو بدلنے کے درپے ہیں۔ حجاج نے اسی پر اکتفا نہیں کی بلکہ یہاں کے باشندوں کو ذمہ قرار دے دیا۔ حالانکہ شرعی اعتبار سے وہ کافر تھے لہذا اسلام قبول نہ کرتے کی صورت میں واجب القتل۔ مگر حجاج لیکر کافیر نہ تھا۔ اسے بخوبی معلوم تھا کہ سندھ میں اس شرعی قانون پر عمل نہیں کیا جاسکتا۔ حجاج کا یہ تاریخی فیصلہ نہایت اہم تھا کیونکہ ذمہ قرار پانے کے بعد یہاں کے ہندوؤں اور بودھوں کے جان و مال اور عبادت گاہوں کا تحفظ مسلمان حاکموں کا فرض ہو گیا۔ اور وہ ان تمام مراعات کے مستحق ہو گئے جو اہل کتاب کو حاصل تھیں۔ حجاج نے مکائے کی قربانی بھی بند کروادی اور حکم دیا کہ کسی شخص کو لالچ یا دھکی سے مسلمان نہ بنایا جائے۔

حجاج نے جزیے کے بھی تین درجے مقرر کئے۔ ملک کے سرداروں پر سالانہ فی کس ۸ درہم چاندی، درمیانہ طبقے پر فی کس درہم ۲۴ اور غلام پر ۱۲ درہم۔

ساجدوں، متاعوں اور دہقانوں کی حوصلہ افزائی کے لئے حجاج نے محمد بن قاسم کو ہدایت کی کہ ان لوگوں کا خاص خیال رکھا جائے بلکہ جن لوگوں کے کاروبار کو جنگ کے دوران نقصان پہنچا ہے ان کی مالی امداد کی جائے۔ مذہبی رسوم کی بھی عام اجازت دے دی گئی اور عبادت گاہوں کو مسافر کرنا ممنوع ہو گیا۔ ایک موقع پر تو حجاج نے محمد بن قاسم کے استفسار پر حکم جاری کیا کہ جو عبادت گاہیں خستہ حالت میں ہیں ان کی سرکاری خرچ پر مرمت کروادی جائے۔ اور برہمنوں کو جو رعایتیں راجہ داہر کے زمانے میں ملی ہوئی تھیں وہ بحال کر دی جائیں۔

حجاج بن یوسف کا دوسرا اصول یہ تھا کہ نظم و نسق کے مروجہ طریقوں میں حتی الوسع کوئی تبدیلی نہ کی جائے اور نہ راجہ داہر کے عمال کو برطرف کیا جائے۔ محمد بن قاسم نے اس حکم کی تعمیل کرتے ہوئے سندھ کے چاروں صوبوں میں تو عرب گورنر مقرر کر دئے لیکن دیوانی کا سارا انتظام بدستور مقامی عمال کے ہاتھوں میں ہی رہنے دیا۔ حتیٰ کہ راجہ داہر کے بعض لائق وزیروں کو بھی ان کے عہدوں سے نہیں ہٹایا۔ وزیر کی ساکر کو تو اس نے اپنا مشیر خاص بنایا۔ اور وزیر بن سندھ کا سارا انتظام اس کے سپرد کر دیا اور راجہ داہر کے بھتیجے کاکسا کو مبارک میشر کے خطاب سے نوازا۔ کاکسا کے اوصاف بیان کرتے ہوئے مورخ لکھتا ہے کہ وہ بڑا عالم اور فلسفی تھا۔ وہ جب محمد بن قاسم کے دیار میں آتا تو محمد بن قاسم اس کو اپنے تخت کے روبرو بٹھاتا اور اس سے مشورہ کرتا۔ کاکسا کو لشکر کے تمام سالاروں پر بھی فوقیت دی جاتی تھی۔ وہ ملک کی مالگزاری کی نگرانی کرتا اور شاہی خزانہ پر بھی اسی کی نگرانی تھی۔ وہ تمام مہموں میں محمد بن قاسم کا خاص مشیر ہوتا تھا۔

ربیع اکرام بحوالہ ایللیٹ وڈاؤسن ص ۲۰۳ جلد اول

حجّان بن یوسف کی وفات کے بعد بنی امیہ کے کسی حاکم میں اتنی انتظامی صلاحیت نہ تھی کہ وہ اس دُورِ دہاز مقبوضے کا لنگرِ سنبھال سکتا۔ نتیجہ یہ ہوا کہ جگہ جگہ بغاوتیں شروع ہو گئیں اور عربوں کو اپنی چھاؤنیوں کی حفاظت میں بھی دشواریاں پیش آنے لگیں۔ اسی اشار میں بنی عباس پر اقتدار آگئے (۶۵۰ء) خلیفہ المنصور (۶۵۴ء - ۶۷۵ء) نے برہن آباد کے قریب منصورہ کا نیا شہر آباد کیا اور اسے سندھ کا دار الحکومت بنایا مگر بغاوتوں کا سلسلہ بدستور جاری رہا بلکہ بعض مقامات پر تو (دہتری) مقامی راجاؤں نے اپنی خود مختار حکومتیں بھی قائم کر لیں اور جو لوگ مسلمان ہو گئے تھے وہ دوبارہ ہندو ہو گئے۔ ان تمام خرابیوں کے باوجود عربوں کا اقتدار سندھ و ملتان پر جوں توں تقریباً ڈیڑھ سو برس تک قائم رہا۔ البتہ عرب حکمرانوں نے اپنی سرگرمیاں فقط خراج اور مالگذاری وصول کرنے تک محدود رکھیں۔ کسی کو زبردستی مسلمان بنانے کی کوشش نہیں کی اور نہ اسلام کی اشاعت کی طرف کوئی توجہ کی۔

پھر بھی مسلمانوں کی آبادی آہستہ آہستہ بڑھتی رہی کچھ تو مقامی باشندوں کے اسلام قبول کرنے کے باعث اور کچھ نو وارد عرب خاندانوں کے مستقل سکونت اختیار کر کے سبب سے۔ عدالتوں کے قاضی اور مسندوں کے پیش امام بھی عراق ہی سے آتے تھے اور ان کو اتنی رعایتیں ملتی تھیں کہ وطن واپس جانے کا خیال ترک کر کے سندھ ہی میں بس جاتے تھے۔ بعض افراد مقامی گھرانوں میں شادیاں کر کے یہیں بود و باش اختیار کر لیتے تھے۔ اُن سے جو مخلوط نسل پیدا ہوتی تھی وہ عربی اور سندھی دونوں زبانوں پر قدرت رکھتی تھی۔ اسی اثنا میں نویں صدی عیسوی میں ایک نیا

مگر وہ سندھ میں وارد ہوا۔ یہ اسماعیلی داعیان اسلام کا گروہ تھا۔ اسماعیلیوں کا عقیدہ تھا کہ امام جعفر صادق (وفات ۶۴۵ء) کے جائز جانشین ان کے بڑے بیٹے جناب اسماعیل تھے جو باپ کی زندگی میں انتقال کر گئے تھے (۶۴۰ء) ابتدا امامت کا منصب اُن کی اولاد کا حق تھا نہ کہ امام موسیٰ کاظم کا۔ اسماعیلی خلافت بنی عباس کے تحت خلافت تھے اور ان کو تخت سے اتارنے کے ہمیشہ درپے رہتے تھے۔ قرامطہ انہیں کی ایک نسبتاً زیادہ فعال اور پُر جوش شاخ تھی۔ عرب مورخین کا کہنا ہے کہ ابتدا میں جو اسماعیلی سندھ میں وارد ہوئے وہ قرامطی تھے۔ اور ان کا مقصد یہاں کے باشندوں کو اپنا ہم نوا بنا کر عرب فاتحین سے اقتدار چھین لینا تھا۔

مؤرخوں نے مذہبی تعصب کی بنا پر قرامطیوں کو بڑے بھیانک روپ میں پیش کیا ہے۔ اُن کے بیان کے مطابق قرامطہ لاندہب اور بے دین لوگ تھے اُن کے اخلاق بہت گریے ہوئے تھے اور اپنی نفسانی خواہشوں کی تکمیل کے سلسلے میں وہ کسی اصول کسی ضابطے کی پروا نہیں کرتے تھے۔ فتنہ و فساد اُن کا مسلک تھا اور قتل و غارت گری ان کا دستور۔ لیکن قرون وسطیٰ میں سواد اعظم سے اختلاف کرنے والی ہر جماعت ہر فرقے پر ہی قسم کی تہمتیں لگائی جاتی تھیں۔ ایسی صورت میں قرامطہ ان الزامات سے کیسے بچ سکتے تھے۔ حالانکہ حقیقت یہ ہے کہ قرامطی تحریک کے محرکات بنیادی طور پر اقتصادی اور سیاسی تھے۔ قرامطیوں نے اپنے نظریات اگر مذہبی رنگ میں پیش کئے یا مذہبی اصطلاحیں استعمال کیں تو اس وجہ سے کہ وقت کا تقاضا ہی تھا۔ قرون وسطیٰ میں ہر خیال مذہب ہی کے حوالے سے لوگوں تک پہنچایا جاسکتا تھا۔ خواہ اس کا تعلق زیادہ راست مذہب سے ہو یا نہ ہو۔ مثلاً



عرب و عجم میں معتزلہ اور صوفیا کی تحریکیں، یوہپ میں مارٹن لوتھر جان کالون اور  
 زونگلی کی تحریکیں، پنجاب میں سکھوں اور راجپوتانے میں سستانیوں کی تحریکیں، سرحد میں  
 پیر دشنی کی اور جوہنورا و سندھ میں مہمدی تحریکیں، بنگال میں فرانسنہ کی تحریک اور  
 مغربی ہند میں سید احمد بریلوی کی تحریک۔ ان سب میں سیاست اور اقتصادیات کا  
 عنصر غالب تھا۔ البتہ ہر تحریک نے مذہب ہی کی زبان اختیار کی تھی۔

قرامطہ کی تحریک بھی اسی نوعیت کی تھی۔ یہ تحریک دراصل خلفا بن عباس کی  
 عیث پسندیوں اور انصافیوں کے خلاف شدید ردِ عمل کے طور پر اس وقت شروع  
 ہوئی جب عباسی خلافت نے ایران کی ساسانی شہنشاہیت کا جامہ پہن لیا۔ اُمراء  
 و بابر اور عمائدین سلطنت کی درہی شان و شوکت۔ عام انسانوں کے مسائل کی طرف سے  
 وہی مجرمانہ غفلت اور بے پرواہی ظلم و جور جو ساسانیوں کا شیوہ تھا خلافت کی رنگ  
 رنگ میں بھی سراست کر گیا۔ البتہ کسی میں اتنی جرأت نہ تھی کہ خلیفہ سوت وقت یا عمائدین سلطنت  
 کو ان کی غلط کاریوں سے منع کرتا۔ جو علماء اور فقہاء و بادل سے وابستہ تھے ان کا  
 منصب حکومت کے ہر جائز و ناجائز فعل کے جواز میں قرآن اور حدیث کے حوالے  
 پیش کرنا تھا۔ اور جو عالم دین حکومت کی ہاں میں ہاں ملائے سے انکار کرتا تھا اس کو  
 بیخ بولنے کی سزا ملتی تھی۔ چنانچہ معتزلہ اور صوفیائے کرام پر تو جو گزری سو گزری  
 امام ابوحنیفہ (۶۷۴ء - ۷۴۶ء) امام مالک (۷۱۰ء - ۷۹۵ء) امام شافعی (۷۶۷ء -  
 ۸۲۰ء) اور امام احمد بن حنبل (۷۸۰ء - ۸۵۵ء) جیسے اکابر ائمہ کو ایذا پہنچانے  
 میں بھی کوئی دقیقہ اٹھا نہیں رکھا گیا۔ امام ابوحنیفہ نے تو بارہ سال قید میں  
 گزارے اور قید خانے ہی میں وفات پائی۔

قرمطی تحریک کا بانی ہمدان قرمط عراق کا دہقان تھا۔ لفظ قرمط کے بارے میں محققین میں اختلاف ہے۔ بعض کہتے ہیں کہ قرمط کے معنی خفیہ معلم کے ہیں اور بعضوں کا خیال ہے کہ خط نسخ کی خفیہ طرز تحریر کو قرمط کہتے ہیں۔ قرمط نے ابتدا میں دہقانوں اور دستکاروں کو منظم کیا اور ان کی ایک خفیہ جماعت بنائی۔ یہ خفیہ جماعت اشتراکی اصولوں پر قائم کی گئی تھی۔ جماعت کے افراد کی ملکیت جماعت کی مشترکہ ملکیت ہوتی تھی۔ جماعت کا ڈسپین بہت سخت تھا اور امیدواروں کو بڑی جانچ پڑتال کے بعد جماعت میں شریک کیا جاتا تھا۔ جماعت کی تمام کارروائی صیغہ راز میں رہتی تھی۔ پروفیسر لوی کے سی ناں کی رائے میں قرامطہ سماجی اصلاح اور انصاف کی اس عظیم تحریک سے عبارت ہیں جس کی اساس مساوات پر تھی اور جو نویں اور بارہویں صدی کے درمیان پوری مسلم دنیا میں پھیل گئی تھی۔ رالسا ایکلو پیڈیا آف اسلام) پروفیسر لوی کے سی ناں کا دعویٰ ہے کہ یورپ والوں نے مزدوروں اور دستکاروں کو گِلڈوں (صنعت) میں منظم کرنا قرامطہ ہی سے سیکھا تھا۔ ان گِلڈوں کی سب سے پرانی تفصیل اخوان الصفا کے آٹھویں رسالے میں ملتی ہے۔ (پروفیسر حقی تاریخ عرب ص ۳۳۵)۔ ہمدان قرمط کی طاقت رفتہ رفتہ اتنی بڑھی کہ اُس نے کوفہ کے قریب ایک بستی دار البجرت کے نام سے آباد کر لی۔ اس مرکز میں قرمطی داعیوں کو تعلیم دی جاتی تھی اور پھر دور دراز مقامات پر تبلیغ کے لئے بھیجا جاتا تھا۔

قرمطی تحریک کی پہلی چٹکاہی ۸۶۹ء میں جنوبی عراق کی شوریے کی کانوں میں پھوٹی۔ ان کانوں میں افریقہ کے زنگی غلاموں سے کام لیا جاتا تھا۔ ان کی حالت اتنی ناگفتہ بہ تھی کہ بالآخر انہوں نے بغاوت کر دی اور ان کے رہنما علی بن محمد نے

اعلان کیا کہ میں علوی ہوں۔ مجھے بشارت ہوئی ہے کہ جا اور مسلمانوں کو عباسیوں سے نجات دلوا۔ اس شورش میں قریطوں نے زنگی کان کنوں کی پوری حمایت کی اور یہ چنگاری دیکھتے ہی دیکھتے شعلہ بن گئی۔ غلاموں کے دستے کے دستے علی ابن محمد کے پرچم تلے جمع ہونے لگے اور باغیوں نے وسطی عراق پر قبضہ کر لیا۔ یہ لوگ چودہ سال تک شاہی لشکر سے لڑتے رہے۔ آخر کار انہیں شکست ہوئی لیکن اس بغاوت سے خلافت کی بنیادیں کھوکھلی ہو گئیں۔ چنانچہ اس خانہ جنگی کے دوران میں مصر نے جو بعد میں اسماعیلیوں کا مرکز بنا اپنی خود مختاری کا اعلان کر دیا۔

پہلا اسماعیلی داعی جو ۸۸۳ء میں سین سے سندھ میں وارد ہوا، ہشیم تھا۔ اس نے زمین ہوا کر لی تو اسماعیلی داعیوں کی تعداد میں اضافہ ہونے لگا اور وہ سندھ و طمان کے علاوہ کاشیا وارا اور گجرات میں بھی اسلام کی تبلیغ کرنے لگے۔ اسماعیلی داعی عموماً دہقانوں اور دستکاروں یعنی معاشرے کے نچلے طبقوں کو اپنی سرگرمیوں کا مرکز بناتے تھے۔ ان کی دوسری خصوصیت یہ تھی کہ وہ اسلامی تعلیمات کو مقامی تہذیب سے ہم آہنگ کرنے کی کوشش کرتے تھے تاکہ عام لوگوں کو یہ بدگمانی نہ ہو کہ اسلام ان کے رسم و رواج یا طرز زندگی کا دشمن ہے۔ وہ اسلام کے سیدھے سادے اصولوں کو قوم کی زبان میں بیان کرتے تھے۔ اور عربی زبان سیکھنے یا عربی تہذیب اختیار کرنے پر زور نہیں دیتے تھے۔ وہ تو نو مسلموں کو نام بدلنے پر بھی مجبور نہ کرتے تھے۔ ان کی کوششوں سے پہلے سمرقند قوم کے لوگ مسلمان ہوئے پھر سمرقند قوم کے لوگ

اسماعیلی داعیوں نے جس وقت اپنی تبلیغ شروع کی تو طمان کا صوبہ منصورہ

کی ماتحتی سے آزاد ہو چکا تھا۔ البتہ خطبہ دونوں جگہوں پر عباسی خلفا ہی کے نام کا پڑھا جاتا تھا۔ اسماعیلیوں نے ملتان میں چکے چکے اپنا اثر رسوخ اتنا بڑھا لیا کہ لوگوں نے ۹۶۳ء میں اسماعیلی داعی جلم بن شیبان کی قیادت میں بغاوت کر دی اور عرب حاکم کو قتل کر کے جلم کو ملتان کا حاکم بنا دیا۔ جلم بن شیبان مصر سے آیا تھا لہذا ملتان میں مصر کے فاطمی خلفاء کا خطبہ پڑھا جانے لگا۔ جلم نے محمد بن قاسم کی تعمیر کردہ مسجد بند کر دی اور نمازیوں کے لئے ایک نئی مسجد بنوائی۔ اُس وقت ملتان کی جو حالت تھی اس کا اندازہ مشہور عرب سیاح اور جغرافیہ داں المقدسی کے بیان سے ہوتا ہے۔ مقدسی جلم بن شیبان کے عہد میں ملتان آیا تھا۔ وہ لکھتا ہے کہ :-

ملتان کے لوگ شیعہ ہیں۔۔۔ یہاں فاطمی خلیفہ مصر کا خطبہ پڑھا جاتا ہے۔ اور ملک میں اسی کے احکام چلتے ہیں۔۔۔۔۔ ملتان منصورہ سے چھوٹا شہر ہے لیکن اس کی آبادی بڑی ہے۔ پھلوں کی فراوانی نہیں ہے پھر بھی پھل سستے ہیں۔ مکانات لکڑی کے بنے ہیں۔ کاروبار میں پانڈاری بڑتی جاتی ہے۔ مسافروں کی دیکھ بھال اچھی طرح ہوتی ہے۔ آبادی کی اکثریت عربوں کی ہے جو دنیا کے کنارے رہتی ہے۔ تجارت کی بڑی گہما گہمی ہے۔ باشندے شائستہ ہیں اور حکومت انصاف پرور۔ عورتیں بازاروں میں لوگوں سے بہت کم بات چیت کرتی ہیں۔ اور بناؤ سنگارا اور خود نمائی سے پرہیز کرتی ہیں۔ پانی میٹھا ہے اور معیار زندگی اونچا۔ لوگ خوشحال اور تندرست ہیں کاروبار



میں نفع بہت ہے۔ شہر صاف سترا نہیں ہے۔ مکانات چھوٹے چھوٹے ہیں۔ موسم گرم اور خشک ہے۔ لوگوں کا رنگ سیاہی مائل ہے۔ سکتے فاطمی طرز کے ڈھلے جاتے ہیں۔ لیکن قندھاری بسکٹوں کا چلن زیادہ ہے۔ (احسن التماسیم لیڈن ۴۸۱ - ۸۲)۔

کچھ مدت گزرنے پر اسماعیلی سُمُردوں نے عرب حاکموں کو منصورہ سے بھی مار بھاگایا۔ اب وادی سندھ میں اُن کی دو خود مختار ریاستیں قائم ہو گئیں۔ البتہ ملتان میں ان کی حکومت فقط ۵۴ سال (۶۹۶ھ - ۷۵۰ھ) رہی اور محمود غزنوی کے ہاتھوں ختم ہوئی۔ مگر ۱۰۳۰ء میں جب محمود غزنوی نے وفات پائی اور اُس کے جانشین تخت و تاج کے لئے آپس میں لڑنے لگے تو اسماعیلیوں کی بن آئی۔ اُنہوں نے لوگوں کو شیخ سُوَمدراج بِل نامی ایک مقامی سردار کے پرچم تلے جمع کرنا شروع کر دیا اور ۱۰۵۰ء میں موقع پا کر ملتان پر دوبارہ قبضہ کر لیا۔ ملتان میں سُمُردوں کی حکومت تقریباً سو سو سال تک برقرار رہی۔ تب سلطان شہاب الدین غوری دیر اسماعیل خان اور سندھ ساگر دو آبے کو تسخیر کرتا ہوا ملتان کی جانب بڑھا۔ اس نے ملتان اور اُدچھ کو ایک ہی پٹے میں فتح کر لیا۔ اور ناصر الدین قباچہ کو دہاں کا حاکم مقرر کر دیا۔ (۱۱۷۵ء) غوریوں کی آمد کے ساتھ ہی وادی سندھ میں عربوں کا اقتدار ہمیشہ کے لئے ختم ہو گیا۔

عربوں نے وادی سندھ پر تقریباً ساڑھے تین سو سال تک حکومت کی۔ پھر بھی بعض مؤرخوں کا خیال ہے کہ عربی تہذیب کی حیثیت نقشِ بر آب سے زیادہ نہ تھی۔ اور اس کے اثرات دیر پا ثابت نہیں ہو سکے۔ حالانکہ عتقل

یہی کہتی ہے کہ اتنے طریق رابطے کے دوران میں یہاں کے باشندوں نے عربوں کی تہذیب کا تصور بہت اثر ضرور قبول کیا ہوگا۔ یہ درست ہے کہ بیشتر عرب مقامی لوگوں سے الگ تھلک رہتے تھے لیکن وہ حاکم وقت تھے۔ لہذا قدرتی بات ہے کہ کم از کم شہریوں میں ان کی تقلید کا رجحان ضرور پیدا ہوا ہوگا۔ بالکل اسی طرح جیسے ہم لوگوں میں انگریزوں کی تقلید کا رجحان پیدا ہوا حالانکہ انگریز بھی تعداد میں بہت کم تھے۔ اور ہم سے دور رہتے تھے۔ عرب حاکموں کے علاوہ یہاں مخلوط نسل کے لوگوں کی ایک معقول تعداد پیدا ہو گئی تھی۔ اس طبقے کا چھکاؤ درعہ ذیل انگلشیہ کے اینگلوانڈین اور عیسائیوں کی مانند بھی عرب تہذیب ہی کی طرف تھا۔ اس کے علاوہ ملک کی دفتری زبان عربی تھی پس ملازمت پیشہ لوگوں کو لامحالہ عربی زبان سیکھنی پڑتی تھی۔ اور جو لوگ مسلمان ہو گئے تھے ان کو اپنی مذہبی ضرورتوں کے لئے عربی زبان ہی کا سہارا لینا پڑتا تھا۔ حقیقت یہ ہے کہ سماجی زندگی کا شاید ہی کوئی شعبہ ایسا تھا جو عربوں کی تہذیب اور طرز معاشرت سے متاثر نہ ہوا ہو۔

عربوں نے سندھ کے معاشی نظام میں کوئی تبدیلی نہیں کی بلکہ تجارت اور زراعت کے جو طریقے یہاں پہلے سے رائج تھے ان کو بدستور برقرار رکھا۔ البتہ جن عرب لشکریوں نے یہاں مستقل بود و باش اختیار کر لی ان کو زمینیں بطور معافی عطا کر دی گئیں۔ مالکذاری کا حساب یہ تھا کہ نہری زمینوں سے پیداوار کا سہ ماہی زمینوں سے سہ ماہ اور بارانی زمینوں سے پانچ حصہ وصول کیا جاتا تھا۔ زمینوں کے علاوہ کھجور کے درختوں، انگور، آم اور لیمو کے باغات اور شراب کی بھٹیوں پر بھی ٹیکس لگتا تھا۔ تخمینہ لگایا گیا ہے کہ مالکذاری، محصولات، اور جزیے سے

خلیفہ وقت کو ہر سال ایک کروڑ پندرہ لاکھ تقریباً درہم (۸ کروڑ ۶۲ لاکھ روپے) کی آمدنی ہوتی تھی۔ جب کہ صوبہ کابل کی سالانہ آمدنی فقط ۲۲ لاکھ درہم تھی و سندھ گزیر ص ۱۲۹ و شیخ اکرام ص ۱۹۔ یہ آمدنی نظم و نسق کے مصارف کے علاوہ تھی۔ اتنی بڑی مقدار میں ملک کی دولت کے کچھ کچھ کر سمند پار چلے جانے سے سندھ کی معیشت کا جو حال ہوا ہو گا اس کا اندازہ کرنا خدا کا مشعل نہیں ہے۔

سندھ کا دالی ہمیشہ عرب ہوتا تھا اور خلیفہ اسے خود مقرر کرتا تھا۔ ضلع کے حاکم کو عامل کہتے تھے جو عموماً ہندو ہوتا تھا۔ فوج میں غالب اکثریت عربوں اور مقامی مسلمانوں کی تھی۔ لیکن محمد بن قاسم کے زمانے ہی سے جاٹوں کو فوج میں بھرتی کرنے لگے تھے چنانچہ سیوستان (سیون) کے چار ہزار جاٹ سپاہی عرب لشکر میں شامل ہو کر راجہ داہر کے خلاف لڑے تھے۔ محکمہ مال کے بیشتر عہدار ہندو تھے۔ عربوں کے زمانے میں سندھ سے سفید شکر، کچھور، چادل، جڑی بوٹیاں، کافور، نیل، ہانس، بید، ناریل، کیلا، دو کو بان کے ادنی، ہاتھی، بھینس، مرغیاں، مور، ہاتھی دانت، جوتے، لکڑی کے صندوق، تابنے کے برتن اور سوتی کپڑوں کے تھان دس اور بھیجے جاتے تھے مگر یہ پتہ نہیں چلتا کہ سندھی سوداگر ان چیزوں کے بدلے کیا مال درآمد کرتے تھے۔

مولوی ابو ظفر ندوی نے مقدسی، اصطخری، ابن حوقل اور ابن اثیر کے مشاہدات کے حوالے سے لکھا ہے کہ یہاں کے ہندو مسلمان ایک ہی وضع کی پوشاک پہنتے تھے۔ البتہ تاجروں کا لباس گرتا اور رنٹل تھا۔ لیکن بادشاہ کا لباس ہندو راجاؤں کے مثل گرتا اور ازار ہوتا تھا۔ وہ کان میں بالا پہنتا اور زلفیں رکھتا

ہمیرہ سے سندھ کے بالائی حصے تک کے باشندوں کی زبان ہند کی یا ہندو سی  
 تھی۔ بقیہ سندھ میں سندھی بولی جاتی تھی۔ جسے البیرونی سین دپ لکھتا ہے۔ ساحلی  
 علاقوں میں ملگاری کا رواج تھا اور مکران میں مکرانی اور فارسی کا۔ ملتان، منصورہ  
 دیبل، اور دوسرے شہروں میں عربی بولنے اور سمجھنے والوں کی کافی تعداد موجود  
 تھی۔ چنانچہ الاستخری کتاب مسالک والممالک میں لکھتا ہے کہ ولسان اہل منصورہ  
 والمملتان ونواحیہا العربیۃ والسیندیۃ والایان منصورہ و ملتان اور لواحق بیتوں  
 کی زبان عربی اور سندھی ہے عربوں سے پیشتر یہاں کا رسم الخط ہند کی تھا۔  
 اس رسم الخط کا نمونہ ابن ندیم نے الفہرست میں نقل کیا ہے۔ مگر عربوں کے دور میں  
 ہند کی رسم الخط متروک ہو گیا اور سندھی زبان عربی نسخ میں لکھی جانے لگی۔ رفتہ  
 رفتہ عربی کے سینکڑوں الفاظ بھی سندھی زبان میں داخل ہو گئے۔

عربوں کے عہد میں دیبل، منصورہ، ملتان اور آدھ علم و ادب کے بڑے  
 مرکز تھے۔ چنانچہ عرب سیاح ابوالقاسم (جو ۹۸۵ء میں سندھ آیا تھا) اور المقدسی  
 نے (جو ۹۹۲ء میں منصورہ آیا تھا) یہاں کے مسلمان عالموں اور ادیبوں کو بہت  
 سراہا ہے۔ حالانکہ المقدسی کے بیان کے مطابق۔ منصورہ میں کافروں کا غلبہ تھا۔  
 مگر اس میں کلام نہیں کہ ان شہروں کا تہذیبی اور علمی ماحول یقیناً عربی ہو گا۔ عرب  
 مؤرخین کی کتابوں میں جو اشارے ملتے ہیں ان سے بھی اس خیال کی تصدیق ہوتی  
 ہے۔ البتہ برصغیر پاک و ہند میں قرآن شریف کا پہلا ترجمہ سندھی زبان میں ہوا۔ اس  
 واقعے کا ذکر کرتے ہوئے مولوی ابوظفر ندوی اور شیخ محمد اکرام لکھتے ہیں کہ ۷۷۰ھ



۶۳۲ھ میں اُرد کے ہندو راجہ مہر دیک بن رائک نے منصورہ کے حاکم عبداللہ بن عمر ہبیری سے درخواست کی کہ اسلام کی تعلیمات کو سندھی زبان میں منتقل کیا جائے تو بہتر ہو گا۔ عبداللہ نے ایک عراقی کو جس کی پرورش منصورہ میں ہوئی تھی اُرد روانہ کیا۔ وہ سندھی اور عربی دونوں زبانوں پر عبور رکھتا تھا۔ یہ عراقی تین سال اُرد میں رہا۔ وہاں اس نے قرآن شریف کا ترجمہ راجہ کی فرمائش پر سندھی زبان میں کیا اور راجہ کی تعریف میں ایک قصیدہ بھی سندھی زبان میں لکھا۔ یاد ہے کہ قرآن شریف کا پہلا اُرد ترجمہ تقریباً ایک ہزار سال بعد ۹۱۷ھ میں ہوا۔ اور دہلی کے مسلمانوں کی روشن خیالی کا یہ عالم تھا کہ انہوں نے شاہ عبدالقادر پر کفر کے فتوے لگائے۔

تاریخ میں ایسے متعدد سندھی بزرگوں کا ذکر آتا ہے جو غلام ہو کر عراق گئے۔ وہاں انہوں نے عربی سیکھی اور علم و فضیلت میں بڑی شہرت پائی۔ مثلاً سیرۃ نبویؐ کے محقق ابو معشر سندھی جو جنگ میں قید ہو کر بغداد بھیجے گئے تھے۔ وہ اس پائے کے عالم تھے کہ جب ان کا انتقال ہوا (۸۷۷ھ) تو جنازہ کی ناز خلیفہ مہدی عباس نے پڑھائی۔ مشہور صوفی بایزید بٹائی (وفات ۸۷۴ھ) کے استاد ابو علی السندی سندھی تھے۔ بٹائی نے ان سے "توحید و الحقائق" اور علم فناسیکھا اور انہیں حنفی فقہ کی تعلیم دی۔ ابو علی سندھی کی بزرگی کا اعتراف مولانا جامی نے بھی کیا ہے: "بایزید گوید من از ابو علی علم فنا و توحید آموختم و ابو علی از من" (نفحات الانس بحوالہ آب کوثر ص ۳۱) مولوی ابو ظفر ندوی کا تو دعویٰ ہے کہ امام ابو حنیفہؒ کے اجداد بھی سندھی تھے (ص ۳۵۹)

ابن اثیر نے عربی زبان کے کئی مشاعر و کلام کا تذکرہ کیا ہے جو سندھی نژاد

تھے۔ اُن میں سب سے ممتاز ابوالعطا سندھی ہے جو بچپن ہی میں قید ہو کر شام گیا تھا۔ اُس کو عربی پریوں تو پوری قدرت حاصل تھی البتہ سندھی ہونے کے سبب وہ بعض عربی آوازوں کو صحیح طور سے ادا نہیں کر سکتا تھا۔ اس لئے اپنے قصیدے راوی سے پڑھواتا تھا۔ ابوالعطا سندھی کے آقا کو اُس کا ایک قصیدہ اتنا پسند آیا کہ اس نے ابوالعطا کو آزاد کر دیا۔ ابوالعطا نے متعدد قصیدے خلفائے بنی امیہ کی شان میں لکھے اور جب اُن کا زوال ہوا تو کئی مرثیے تصنیف کئے۔ اس کے دوا شعرا بطور ہمنوہ درج ذیل ہیں :-

إلا أن عینا لم نجد یوم واسط علیک بخاری ومعا لجمود

عشیر تمام الناحات وصفقت اکف بایدی ماتم وخدود

ایک اور شاعر ابو ضلع سندھی تھا جو غلامی کا طوق پہنے بغداد میں وارد ہوا تھا۔ اُس کو وطن کی زیارت پھر کبھی نصیب نہ ہوئی مگر وہ جب تک زندہ رہا اپنے ملک کے گن گاتا رہا۔ انشراح السلاہ قزدینی میں اس کا ایک قصیدہ ہندوستان کی تعریف میں موجود ہے۔ کیا عجب کہ عربی زبان میں اس نوعیت کی سب سے پہلی تصنیف وہی ہو۔ ابو ضلع سندھی کو ہندوستان کے ذرے ذرے سے محبت ہے۔ اس کے نزدیک یہاں بارش سے موتی اور یا قوت پیدا ہوتے ہیں اور یہاں کے میوؤں اور پھلوں کا جواب ممکن نہیں اور یہاں کی تلوار کو صیقل کی حاجت نہیں ہوتی۔ اور یہاں کے نیزے ایسے ہوتے ہیں کہ اُن کی جنبش سے فوجوں کے دل ہل جاتے ہیں :-

لَقَدْ أَتَكَّرَ أَصْحَابِي وَمَا ذَاكَ بِالْأَمَثَلِ  
إِذَا مَا مَدِحَ الْبَهْدُ وَسَنَّهُمْ الْبَهْدُ فِي الْمَقَلِ  
لَعَمْرِي إِنَّمَا أَرَمْتُ إِذَا الْقَطَرُ بِهَا يَنْزِلُ  
يُصِيرُ الْمُدَّ وَالْيَا قَوْتَ وَالْدَّ لِمَنْ يُعْطَلُ  
فَمِنْهَا الْمَشْكُ وَالْكَافُورُ وَالْعَتِيرُ وَالْمَدْلُ  
وَأَصَافُ مِنَ الطَّيِّبِ لَيْسَ عَمِلَ مَنْ يَشْفَلُ  
وَأَنْوَاعُ الْأَفَاوِيهِ وَجَوَارِ الطَّيِّبِ وَالسُّبُلِ  
وَمِنْهَا الْعَاجُ وَالسَّاجُ وَمِنْهَا الْعُودُ وَالصُّنْدَلُ  
وَاتِ التَّوْتِيَا فِيهَا كَمِثْلُ الْجَبَلِ إِلَّا حَوْلُ  
وَمِنْهَا الْبُرُ وَالنَّخْرُ وَمِنْهَا الْبُضْلُ وَالْدُّغْلُ  
وَمِنْهَا الْكُرْكُ وَالْبَغَاءُ وَالطَّائِسُ وَالْجَوْرُ  
وَمِنْهَا شَجَرُ الرَّمْحِ وَالسَّامِمْ وَالْقُلْفُ  
سَيُوفُ مَا لَهَا مِثْلُ قَدْ اسْتَفْنَتْ عَنْ بَصِيقِ  
وَأَسْرَ مَا حِ إِذَا مَا هَتَرَتْ اِهْتَدَتْ بِهَا الْحَفْلُ  
فَهَلْ تُنَكَّرُ هَذَا الْفَضْلُ إِلَّا الرَّجُلُ الْأَخْطَلُ

جب میدان جنگ میں ہندی تلوار بعد تیرکی تعریف کی گئی تو میرے دوستوں نے

اہل ہند کے فضل و کمال سے انکسکیا حالانکہ یہ کسی طرح بھی مناسب نہ تھا۔

۔ میری عمر کی قسم جب ہند میں نزولِ باراں ہوتا ہے تو بارش کے یہ قطرے

ذیور سے خالی انسان کے لئے موتی اور دیا قوت بن جاتے ہیں۔

۔ اس میں مشک کا فود، عنبر اور صندل پیدا ہوتا ہے اور گندہ رہنے

والے کے لئے بہت سی خوشبوئیاں ہیں۔

۔ اس میں قسم قسم کے خوشبودار پودے اور سنبیل کے بوٹے ہیں اور پتھریں

ساگون، عود اور صندل کے درخت پائے جاتے ہیں۔

۔ یہاں تو تیارے چوڑے پہاڑ کی طرح ہوتا ہے اور اس کے جنگلوں میں

شیر، ببر، چیتے، بانٹھی، بھیڑیے کے بچے، سارس، طوطے، مودا اور کبوتر

پائے جاتے ہیں۔

۔ ہند میں تل اور کالی مرچوں کے درخت ہیں۔

۔ بے مثال ہندی تلواریں صیقل سے بے نیاز ہیں اور جب

ہندی نیزے گردش میں آتے ہیں تو سارا لشکر حرکت میں

آ جاتا ہے۔

۔ اہل ہند کے فضل و کمال کا وہی شخص منکر ہو سکتا ہے جو احمق ہو۔

فنِ موسیقی سے ناواقفیت کے باعث ہم یہ نہیں بتا سکتے کہ سندھی موسیقی میں عرب

موسیقی کی ملاوٹ کتنی ہے البتہ ہمارے بعض راگوں کے نام خود اس کی اہلیت کا پتہ دیتے

ہیں مثلاً اینجن، راج اور زلوگلہ جو یہاں جنگلہ ہو گیا۔ سندھ میں الخور سے کاروانج بھی غالباً



عولوں ہی کے عہد میں ہوا۔

عولوں کے عہد کی کوئی عمارت اب موجود نہیں ہے۔ البتہ بھنبھور میں جو پڑانے آثار دریافت ہوئے ہیں ان کا مطالعہ اہل اعتبار سے بہت مفید ہے کہ وہاں ایک ہی مقام پر تینے اوپر چار تہذیبوں کے نشان ملتے ہیں۔ سب سے پہلی سطح پر ساکاؤں اور پارسیوں کے، اس سے اوپر ساسانیوں کے، پھر ہندوؤں کے اور سب سے اوپر مسلمانوں کی تہذیب کے۔ ساکاؤں کے آثار پہلی صدی قبل مسیح اور دوسری صدی عیسوی کے درمیانی عہد کے ہیں۔ ان آثار سے پہلی بار یہ پتہ چلا ہے کہ ساکاؤں اور پارسیوں کا مرکز گوشتال میں واقع تھا لیکن سمندر کے ساحل تک کے علاقے بھی ان کے تسلط میں تھے۔ ساسانیوں کے عہد کی چیزوں میں سب سے قیمتی دریافت ان کے سکے ہیں۔ ایک سکہ پر ایک طرف ساسانی فرماں روا کی شبیہ بنی ہے اور دوسری طرف کندہ ہیں۔ اور دوسری طرف آتش کدہ بنا ہے۔ اور ۲۱ یزدگردی سال (۳۲۲ھ) اور فرو لکھا ہے (جس کا سال کا یہ سکے تھا)۔ مگر دلچسپ بات یہ ہے کہ اس کے سامنے کی طرف خط کوئی میں بسم اللہ بھی لکھا ہے۔ اس کے معنی یہ ہوئے کہ یہ سکے ڈھلاؤ ساسانی عہد میں تھا لیکن فتح ایران کے بعد عولوں نے اس پر بسم اللہ کی عبارت کندہ کروادی تھی۔ ہندوؤں کے زمانے کی چیزیں کثرت سے ملی ہیں۔ ان میں مٹی کے نقشین برتن، شیو لنگھم، مورتیاں، سیپ اور ہاتھی دانت کے زیبائشی سامان، ٹیشے اور پتھر کی مالائیں، تانبے کے چمے، کرے، چوڑیاں، چھلے اور مرمہ کی سلاخیاں اور لکھنے کی چھریاں اور کلہاڑے قابل ذکر ہیں۔ مٹی کے بعض مشکوں پر کالی روشنائی سے کچھ الفاظ اور ہند سے دیوناگری رسم الخط میں لکھے ہوئے ہیں۔ ساتویں مٹیوں

صدی عیسوی کی ان تحریروں سے ثابت ہوتا ہے کہ اس علاقے میں عربی رسم الخط سے پیشتر دیوناگری رسم الخط رائج تھا۔

بھنبھور میں اموی اور عباسی دونوں عہدوں کی چیزیں برآمد ہوئی ہیں۔ لہذا ہم یقین سے کہہ سکتے ہیں کہ یہ جگہ خواہ دیبل ہو یا نہ ہو محمد بن قاسم کے زمانے میں سندھ کی اہم بندرگاہ ضرور تھی۔ عربوں کے دور میں شہر کے دو حصے تھے۔ ایک حصار بند علاقہ جس میں بندرگاہ جامع مسجد سرکاری دفاتر اور حاکموں کے مکانات واقع تھے۔ دوسرا صنعتی علاقہ جو حصار کے باہر تھا۔ حصار کی چٹائی پتھر کے بڑے بڑے ٹکڑوں اور مٹی کے گارے سے کی گئی تھی۔ اور دیواروں کو تھوڑے تھوڑے فاصلے پر برجیوں سے مستحکم کیا گیا تھا۔ دیواروں کی اونچائی آج بھی ۱۹ فٹ ہے

عربوں کی سب سے تاریخی تعمیر بھنبھور کی جامع مسجد ہے۔ یہ عمارت شہر کے وسط میں واقع تھی۔ اس جگہ کی کھدائی میں اب تک تیرہ کتے لے ہیں۔ یہ کتے پتھر کی سبیلوں پر خط کوئی میں کندہ ہیں۔ اتفاق سے دو کتبوں پر تاریخیں بھی درج ہیں ایک پر ۱۰۹ھ (۶۷۷ء) اور دوسرے پر ۲۹ھ (۶۹۰ء) پہلے سن تاریخ سے ظاہر ہوتا ہے کہ عربوں نے وادی سندھ میں سب سے پہلی مسجد اسی مقام پر تعمیر کی تھی۔ مسجد کا نقشہ کوفہ اور واسطہ کی جامع مسجدوں (۶۶۰ء اور ۶۷۰ء) سے مشابہ ہے۔ بھنبھور کی مسجد ایک چوکور عمارت تھی۔ ۱۲۲ فٹ لمبی اور ۱۲۰ فٹ چوڑی۔ اس کا صحن ۷۵ فٹ لمبا اور ۵۰ فٹ چوڑا تھا۔ اور اس پر پتھر کی اینٹیں بچھی ہوئی تھیں۔ مسجد کی تین سمتوں میں چھوٹے چھوٹے حجرے اور دالان تھے۔ ان کی چھتوں کو کدہسی کے دوریہ کھیموں پر قائم کیا گیا تھا۔ مغربی سمت میں کافی کُشاہ

عبادت گاہ تھی۔ اس کی چھت کو گیارہ گیارہ کی قطار میں ۳۳ کھمبے نصب کئے ہوئے تھے۔ کھمبوں کے جو ٹکڑے لے ہیں ان سے پتہ چلتا ہے کہ ان پر منبت کاری کی گئی تھی۔ کھمبے چوکور پتھروں پر رکھے ہوئے تھے اور ان پتھروں پر ابھرواں نقش و نگار بنے تھے۔ مگر وہ عربوں سے قبل کی کسی عمارت میں استعمال ہو چکے تھے۔ صحن کے شمال مشرق گوشے میں وضو کے لئے ایک چبوترہ اور پانی کے اخراج کے لئے پتھر کی ایک بکئی نالی بنی تھی۔ مسجد میں محراب نہیں تھی۔ محراب کی عدم موجودگی بھی مسجد کی قدامت کی وزنی دلیل ہے کیونکہ محراب کا رواج بزرگینے اثر کے تحت خلیفہ ولید اول کے عہد میں ۶۷۹ء میں مدینہ میں شروع ہوا تھا۔ مسجد میں ۹۰ء کا جو کتبہ ملا ہے وہ خط کوفی میں خطاطی کا شاہکار ہے۔

مسجد کے شمال میں ایک اور شاندار عمارت کے آثار ملے ہیں۔ یہ عمارت شاید کسی سرکاری دفتر یا مدرسے کی تھی۔ اس میں دو دروازے اور غلام گروہیں تھیں۔ مگر گھر یلو استعمال کی بہت ہی کم چیزیں یہاں سے نکلی ہیں۔ حصار کے شمال مشرقی گوشے میں پتھر کی مٹی ہوئی ایک اور نہایت پر شکوہ عمارت کے آثار دریافت ہوئے ہیں۔ یہ عمارت نیم دائرے میں تھی اور اس کی دیواریں ٹھوس پتھر کی تھیں۔ فرش پر چوٹنے کا پستر کیا ہوا تھا۔ عمارت میں ایک بڑا سا کنواں بھی تھا اور اس کا ایک پھانک میٹھے پانی کی جمیل کی طرف کھلتا تھا۔ اس جگہ سے عربوں کی اقامت کے باطل باتلانی دونوں کی چیزیں نکلی ہیں۔

بہنہور میں اموی عہد کے مٹی کے برتن بھی ملے ہیں۔ ان پر عربی حروف خط کوفی میں ابھارے گئے تھے یا پھول پتیاں اور قلیدسی شکلیں بنی تھیں۔ ان

ظروف میں ایک چھوٹا سا پیالہ ہے جس میں دو طرفتے لگے ہیں اور خط کوئی میں ایک شعر لکھا ہے۔ بہت سے ٹکے ملے ہیں۔ جن کے نیلے اور سبز روغن آج بھی شیشے کی طرح جھلکتے ہیں۔ ان پر انگور کی بیلوں اور پھول پتیوں سے بہت دلکش نقش و نگار بنائے گئے ہیں۔ البتہ عباسی عہد کے برتنوں پر ایرانی بالخصوص نیشاپوری اثرات غالب ہیں۔

بمجموعہ سے عربوں کے زمانے کے سینکڑوں سکے برآمد ہوئے ہیں۔ یہ دو قسم کے ہیں۔ اقل وہ جو خلفائے بغداد کی ٹکسالوں میں ڈھالے گئے تھے اور دوم وہ جو سندھ میں ڈھلے تھے۔ بغدادی سکے بہت پتلے اور بھلے ہیں۔ اور ان پر عربی عبارت بڑی خوبصورتی سے کھودی گئی ہے۔ ان کے برعکس مقامی سکے چھوٹے اور بھدے ہیں۔ ان کے ساپنے شاید عطا یوں نے تیار کئے تھے۔ سب سے پرانے سکے خلیفہ ولید بن عبدالملک کے ہیں جس کے عہد میں محمد بن قاسم نے سندھ پر حملہ کیا تھا۔ یہ سکے چاندی کے ہیں۔ اور ان پر سن ۹۵ھ (۷۱۳ء) کا کندہ ہے۔ مگر تہذیبی اکتساب کا دھارا ہمیشہ ایک ہی سمت میں نہیں بہتا بلکہ دو قوموں کے مابین جب کوئی مستقل رشتہ قائم ہوتا ہے تو وہ ایک دوسرے سے کچھ نہ کچھ ضرور سیکھتی ہیں۔ اس لحاظ سے دیکھا جائے تو عربوں نے سندھ و ہند کی تہذیب سے جو فیض حاصل کیا کہ وہ کہیں زیادہ واضح تھا۔ عربوں نے اس وقت تک اپنے ذہن کے دھارے بند نہیں کئے تھے بلکہ وہ ماکدرو خدما صفا کے اصول پر عمل کرتے تھے۔ وہ نئے نئے علوم و فنون کی تلاش میں رہتے تھے اور جہاں کہیں کوئی کارآمد چیز مل جاتی تھی اس سے استفادے کی پوری کوشش کرتے تھے۔



چنانچہ انھیں یہاں علم ہیت، علم حساب و ہندسہ، طب، کیمیا، فلسفہ، سیاست، حربیات، یوگا، تصوف، اور ادب کی جو جو مستند کتابیں دستیاب ہوئیں انہوں نے ان کا ترجمہ عربی زبان میں کر لیا۔

عرب ادب سندھ و ہند کے درمیان فکری اختلاط کو خلیفہ منصور عباسی (۶۴۵۳ — ۶۴۷۳) اور خلیفہ ہارون رشید (۶۴۸۰ — ۶۸۰۸) کے عہد میں بہت فروغ ہوا۔ بالخصوص برکی وزیروں کی علم دوستی کے باعث۔ برکیوں کے اجداد کثیر سے ایران گئے تھے اور عباسی مدبار میں ان کا بڑا اثر درموج تھا۔ ہارون رشید کے وزیر یحییٰ برکی کا بیٹا موسیٰ برکی ادب پوتا عمران برکی ددلوں سندھ کے والی رہ چکے تھے۔ اس لئے یہاں کے علوم و فنون سے بخوبی آگاہ تھے۔ انہوں نے سندھ والوں کو یہاں طب سیکھنے کے لئے بجا۔ اور ہندو گیانیوں کو عراق بلوایا۔ ان کو شفا خانوں کی نگرانی سپرد کی اور منسکرت کی اہم کتابیں ان سے عربی میں ترجمہ کروائیں۔

سندھی عالوں کا پہلا وفد خلیفہ منصور کے زمانے میں ۷۷۱ء میں عراق گیا۔ اس وفد میں ایک حساب داں پنڈت بھی شامل تھا۔ وہ برہمگپتا کی کتاب برہم سمدھانت بھی اپنے ہمراہ لے گیا تھا۔ خلیفہ نے سمدھانت کا ترجمہ ایک عرب حساب داں کی مدد سے عربی میں کروایا۔ عراق میں اس پنڈت کے کئی شاگرد بھی ہوئے۔ اور سمدھانت کی جیسے عرب کتاب الہند والہ سندھ کہتے تھے کئی شرحیں اور خلاصے لکھے گئے۔ عربوں نے ہندسہ کا علم بھی اسی پنڈت سے سیکھا۔ عرب علم ہندسہ کو الرقوم الہندیہ کہتے تھے مگر یہ علم جب عربوں کی وساطت سے یورپ پہنچا تو وہاں عربوں سے منسوب ہو گیا۔ عباسیوں کے عہد میں یونانی طب کا رواج عام تھا اور شاہی اطباء بھی

یونانی ہوتے تھے۔ فتحِ سندھ کے بعد جب عربوں کو سندھی بیدوں سے سابقہ پڑا تو پتہ چلا کہ ہندوستانی طب میں بھی بڑی خوبیاں ہیں۔ چنانچہ ہندوستانی طب سے واقفیت کی خاطر ایک وجہ سے زیادہ سنسکرت کتابیں عربی زبان میں منتقل کی گئیں۔ ان میں ہندی طب کے مشہور عالم سوشس راک اور چارک کی تصنیفات بھی شامل تھیں۔ ایک کتاب جانوروں کے علاج سے متعلق تھی۔ دوسری جڑی بوٹیوں کی تاثیر پر تھی۔ تیسری عورتوں کے امراض پر۔ اور چوتھی سانپ کے زہر پر۔ زہروں پر ایک کتاب خالد برکی کی فرمائش پر فارسی میں ترجمہ کی گئی اور پھر عربی میں۔ ہندوستانی بیدوں کی بھی بغداد میں بڑی آؤ بھگت کی جاتی تھی۔ کہتے ہیں کہ ایک بار ہارون رشید بیمار پڑا۔ یونانی طبیبوں نے بہت سی کوشش کی مگر افاقہ نہ ہوا۔ تب طبیب نے منکانامی ہندوستانی بید کو طلب کیا۔ منکانامی کے علاج سے ہارون الرشید نے شفا پائی اور انعام و اکرام سے نوازنے کے علاوہ منکانا کو دارالترجمہ میں سنسکرت کی کتابیں ترجمہ کرنے پر مامور کیا۔

صنفِ ادب میں سب سے مشہور کتاب جس کا عربی میں ترجمہ ہوا پنج تنز تھی۔ جانوروں کی حکایت کے اس مجموعے کو عربی میں کلیلہ و دمنہ کہتے ہیں اور فارسی میں انوارِ سہلی۔ تحقیق سے یہ بھی ثابت ہوا ہے کہ الف لیلہ کی متعدد داستانیں ہندوستانی کہانیوں سے ماخوذ ہیں۔ ان کے علاوہ مہاجرات اور ساتھ شاستر کے ترجمے بھی عربی میں کئے گئے۔ اور بدھ مت سے متعلق بھی کئی کتابیں عربی زبان میں منتقل ہوئیں۔ اس بنا پر بعض مستشرقین کا خیال ہے کہ اسلامی تصوف میں ویدانت، بھگوت گیتا اور گوتم بدھ کی تعلیمات کی جھلکیاں ملتی ہیں۔ چنانچہ شیخ محمد اکرام لکھتے ہیں کہ:-

” عرب مصنفین و مثلاً السدیم، الاشوری، شہرستانی، کی تصانیف میں  
ہندوستانی خامیہ اور فلسفہ کے متعلق مستقل ابواب ہیں۔ ان کے  
علاوہ اس زمانے کے اسلامی لٹریچر میں بدھ سادھوؤں اور یوگیوں کا  
ذکر بالوضاحت ملتا ہے۔ ان تعلقات کی بنا پر بعض یورپین مستشرقین  
کی رائے ہے کہ ان ہندوستانی اثرات کے راستے کئی خیالات جن کا سرچ  
قرآن مجید یا احادیث یا سیرت نبوی میں نہیں ملتا تصوف میں داخل  
ہو گئے (ذایضاً ص ۷۵)

فرحیدہ تین سو سال کی طویل مدت میں اہل سندھ نے عربوں سے ادب و علوم  
نے سندھیوں سے بہت کچھ سیکھا۔ البتہ یہاں کے آلات پیداوار بدستور وہی  
رہے جو سندھ میں عربوں سے پیش رائج تھے۔ اور سماجی رشتوں کی نوعیت میں  
بھی کوئی تبدیلی نہیں آئی۔ اس اعتبار سے سندھ کی قومی تہذیب کی اساس تو وہی  
رہی جس کا خیر و ابکی مہراں کے آب و گل سے اٹھاتا تھا لیکن یہ تہذیب مسلمانوں کے  
نظام فکر و احساس سے پھر کبھی آزاد نہ ہو سکی۔ سماجی اور سیاسی اقتدار بھی ہمیشہ  
مسلمانوں کے اوپے طبقوں ہی کے ہاتھ میں رہا۔ وہی نظم و نسق کے اصول نافذ  
کرتے تھے۔ وہی تہذیبی قدروں کا رُخ متعین کرتے تھے اور لوگوں کے مزاج و  
خلاق پر اسخیں کی جا لیا تی رغبتوں کا سکہ چلتا تھا۔ سندھی زبان بھی اب وہ  
نہیں رہی جو عربوں کی آمد سے پیشتر تھی۔ سندھی کا رسم الخط ہی نہیں بدلا  
بلکہ اس کا لسانی جمود بھی ٹوٹ گیا۔ اور عربی الفاظ کی وجہ سے سندھی لغت  
کا ذخیرہ بہت وسیع ہو گیا۔

سندھ کی تہذیبی تشکیل میں دیہائے سندھ کے بڑا تاریخی کردار ادا کیا ہے کیونکہ اہل سندھ کی معیشت کا انحصار اسی دریا پر ہے۔ اسی دریا سے نہریں نکال کر وہ اپنے کھیتوں کو سیراب کرتے تھے۔ یہی دیہان کی سب سے محفوظ شاہراہ تھی جس کے ذریعہ وہ اپنا تجارتی مال بندرگاہوں تک لے جاتے تھے۔ وہ سندھ سالگرہ کے گیت گاتے تھے اور اپنے بچوں کو اس کی کہانیاں سناتے تھے۔ چنانچہ ان کی تہذیب عربوں کی آمد سے پیشتر انفرادی پیکریں میں ڈھل چکی تھی۔ اس سلسلے میں پروفیسر گان کاہنکی نے ایک جین تصنیف کا حوالہ دیا ہے جس میں سندھیوں کی قومی خصوصیات کا ذکر کرتے ہوئے لکھا ہے کہ "یہ لوگ وحیبہ، نرم گفتار اور سست ہوتے ہیں۔ ان خوشگیت، موسیقی اور رقص کا بڑا شوق ہے۔ اور وہ اپنے ملک سے بہت محبت کرتے ہیں۔" ریپبلز آف پاکستان (ص ۱۱۱) خود عرب مصنفین سندھ کو برصغیر کے بقیہ علاقوں سے الگ ملک سمجھتے تھے۔

سندھ کی تہذیبی وحدت کی آخری حد غالباً ملتان اور اُدچھ (دہلی) کا علاقہ تھی جہاں سے دیہائے سندھ اپنے معاون دریاؤں کے پانی کو سمیٹ کر سندھ میں داخل ہوتا ہے۔ راجہ داہر کی شمالی سرحد بھی وہی تھی اور محمد بن قاسم کی آخری منزل بھی وہی تھی۔ ملتان کے اوپر "غیر ملاقہ" شروع ہو جاتا تھا۔



## ترکی اور ایرانی تہذیب کے اثرات

سلطان محمود غزنوی کو دولت کی ہوس ہندوستان لائی تھی۔ اُسے کیا خبر تھی کہ غزنوی بھی لشکر کے حملے ایک ایسے تہذیبی انقلاب کا پیش خمیہ ثابت ہوں گے جس کے نقوش صدیوں تک مشائے نہ مٹ سکیں گے۔ اس تہذیبی انقلاب کی داغ بیل مادراہنہر کے ترکوں نے ڈالی تھی۔ البتہ جو طرز معاشرت اور نظام اقدار وہ اپنے ہمراہ لائے اس پر ایرانی تہذیب کی چھاپ بہت گہری تھی۔ دراصل اس زمانے میں بغداد سے بخارا تک عباسی سلطنت کے ہر گوشے میں ایرانی تہذیب ہی کا ڈنکا بج رہا تھا۔

ایرانی تہذیب کا غلبہ ہمارے ملک پر قریب قریب آٹھ سو برس تک رہا۔ اس غلبہ کی سب سے روشن نشانی فارسی زبان ہے جس کے اثر سے ہم آج تک آباد نہیں ہو سکے ہیں۔ انیسویں صدی تک سرکاری دفتروں کا سارا کاروبار ہی فارسی میں ہوتا تھا اور ذریعہ تعلیم بھی فارسی ہی تھا۔ درباروں میں باریابی اور سرکاری محکموں میں ملازمت کے لئے بھی فارسی جاننا ضروری تھا۔ خط و کتابت فارسی زبان میں کی جاتی تھی۔ شادی غمی کے رقعے فارسی میں لکھے جاتے تھے۔ شعر

فارسی میں کہے جاتے تھے۔ فکر و فن کا اظہار فارسی میں ہوتا تھا۔ غرض کہ فارسی دانی تہذیب و شائستگی کی علامت بن گئی تھی۔ حکمران اور متوسط طبقے مادی زبان میں اظہار خیال کو باعث شگ خيال کرتے تھے اور جس شخص کو فارسی نہیں آتی تھی اس کو اجڑا اور گنوار سمجھتے تھے۔ فارسی زبان کے اثر و نفوذ کا اندازہ اس سے ہوتا ہے کہ اٹھارویں صدی میں گو جگہ جگہ غیر مسلموں کی خود مختار ریاستیں قائم ہو گئی تھیں لیکن ان کی دفتری زبان بھی فارسی ہی تھی۔

ایرانی تہذیب کے غلبے کے سبب سے زندگی کے دوسرے شعبوں میں بھی اہم تبدیلیاں رونما ہوئیں۔ ترکوں کا رہن سہن وادی سندھ کے باشندوں سے مختلف تھا۔ ان کی ضرورت کی چیزیں بھی یہاں نہیں ملتی تھیں۔ ان ضرورتوں کو پورا کرنے کے سلسلے میں متعدد صنعتوں نے رواج پایا۔ اسی نسبت سے نئے نئے ہنر اور پیشے اختیار کئے جانے لگے اور حکام وقت کے طور طریقے اور رسوم و رواج بھی اپنائے جانے لگے۔ اور بہت دن نہ گزرے تھے کہ برصغیر کی خوراک اور پوشاک پر سوچنے اور محسوس کرنے کے انداز پر علم و حکمت پر ادب، مصوری، موسیقی، رقص، تعمیر، آرٹس و ڈیزائن کے سامان، حرب و ضرب کے آلات، اور نشست و برخاست کے آداب سب پر ایرانی تہذیب کا رنگ چڑھ گیا۔

مگر یہ تبدیلیاں زیادہ تر شہروں کے اچھے اور متوسط طبقوں کی زندگی میں آئیں۔ دیہات کے لوگوں پر اس تہذیبی انقلاب کا اثر بہت کم پڑا۔ اس طرح ایرانی غلبے کی وجہ سے ہماری ملکی تہذیب دو الگ الگ خانوں میں بٹ گئی۔ ایک خانہ ایرانی تہذیب کا تھا اور دوسرا مقامی تہذیبوں کا۔ ایرانی تہذیب کو راج

سنگھاسن نصیب ہوا۔ البتہ مقامی تہذیبوں کا کوئی پُرساں حال نہ رہا۔ مقامی تہذیبیں اگر زندہ رہ گئیں تو اپنی داخلی صلاحیتوں کے طفیل کسی راجہ کو اب نے اُن کی سرپرستی نہیں کی۔

عربوں نے ۶۳۲ء میں فارس کو فتح کیا تھا۔ رفتہ رفتہ ساسانی سلطنت کے بقیہ علاقے بھی اُن کے زیرِ نگیں آ گئے۔ ۶۱۲ء میں بنو ہاشم بن محمد بن قاسم سندھ پر قبضہ کرنے میں مصروف تھا تو عربوں کے ایک اور لشکر نے قطیفہ ابن مسلم کی قیادت میں بخارا، سمرقند اور ماوراءالنہر کو تسخیر کر لیا۔ نویں صدی میں جب عربوں کا زوال شروع ہوا تو ماوراءالنہر میں سامانیوں نے اپنی خود مختار حکومت قائم کر لی (۸۷۵ء۔ ۱۰۹۹ء) سامانیوں کا دارالسلطنت بخارا تھا اور بلاذغیم میں انہیں کا فرمان چلتا تھا۔ سامانی ایرانی نژاد تھے۔ انہوں نے عربی کو ہٹا کر فارسی کو سرکاری زبان کا مرتبہ دیا۔ اور ایرانی تہذیب کو خوب چمکایا۔ فارسی کا پہلا عظیم شاعر رودکی (وفات ۹۳۰ء) سامانیوں ہی کے دربار سے وابستہ تھا۔

سامانیوں کے آخری دنوں میں بخارا میں بھی بغداد کی مانند ترکی غلاموں کا اثر و نفوذ بہت بڑھ گیا تھا۔ یوں بھی ماوراءالنہر کی بیشتر آبادی ترک تھی چنانچہ اُپتگیں نامی ایک ترک غلام نے سامانیوں کے خلاف بغاوت کر دی اور غزنی میں اپنی خود مختار حکومت بنائی۔ (۹۶۳ء) اُپتگیں کے بعد سُبُکْتِگین نامی ایک اور غلام جس کی شادی اُپتگیں کی بیٹی سے ہوئی تھی غزنی کے تخت پر بیٹھا (۹۷۹ء) سُبُکْتِگین نے ہندو شاہی خاندان کے راجہ جے پال سے کابل اور پشاور کا علاقہ چھین لیا اور پشاور میں اپنا ایک نائب سلطنت مقرر کر دیا (۹۸۰ء) امیر سُبُکْتِگین

کے بیٹے سلطان محمود غزنوی (۹۹۷ء - ۱۰۳۰ء) نے باپ کی سلطنت کو بہت وسعت دی۔ اور غزنی سے سرہند تک غزنویوں کی عمارتیں ہو گئی۔

لاہور کا ستارہ اقبال محمود غزنوی کے جانشینوں کے عہد میں چمکا۔ یہاں امن تھا۔ خوش حالی تھی اور اہل دانش کی حوصلہ افزائی ہوتی تھی۔ ولایت ہند کا دارالحکومت ہونے کے سبب سے نو وارد مسلمانوں کو آرام سے زندگی بسر کرنے کے بہت مواقع حاصل تھے لہذا علماء و فضلا، صوفیاء و کرام اور شرار و بخارا، سمرقند، ہرات، غزنی اور خراسان سے کھینچ کھینچ کر یہاں آنے لگے اور لاہور بلاد اسلامیہ میں علم و ادب کا نہایت اہم مرکز بن گیا۔

مگر شمال مغرب کی سمت سے آنے والے ان بزرگوں کی سرگرمیاں لاہور تک محدود نہیں رہیں بلکہ بعضوں نے پشاور، ملتان، اوچھا اور منصورہ میں بھی سکونت اختیار کر لی۔ اس طرح فارسی زبان و ادب اور ایرانی تہذیب کا فلیہ رفتہ رفتہ وادی سندھ کے سبھی شہروں پر ہو گیا۔

غزنوی دور کا سب سے مشہور شاعر مسعود سعد سلمان ساوری تھا۔ ۱۰۴۶ء -

۱۱۲۱ء) دراصل پاکستان کا پہلا فارسی شاعر ہی ہے۔ اس کے والد خواجہ سعد سلمان سلطان مسعود غزنوی کے عہد میں برسلہ ملازمت میں ہو کر آباد ہوئے تھے۔ مسعود سعد یہیں پیدا ہوا۔ وہ لاہور میں بڑے ٹھاٹھ بانٹھ سے رہتا تھا اور شاعری کے باعث دیار میں بھی اس کی بڑی عزت ہوتی تھی۔ لیکن یہی روشنی طبع اس کے لئے عذاب بن گئی۔ چنانچہ کبھی وہ مقربین خاص کی صف میں جگہ پاتا اور کبھی معسوب ہو کر قید کی تختیاں جھیلتا تھا۔ کہتے ہیں کہ ۱۰۷۹ء میں سلطان ابراہیم غزنوی کو خبر ملی کہ آپ کا بیٹا



سیف الدین محمود سلطان ملک شاہ سلجوقی سے بل کر آپ کے خلاف سازش کر رہا ہے۔  
بادشاہ نے سیف الدین محمود کو قید کر دیا۔ اور اس کے ہم نشینوں کو کڑی سزائیں دیں۔  
مسعود سعد سلمان بھی اسی جرم میں گرفتار ہوا اور دس سال قید رہا۔ چنانچہ لکھا ہے کہ

تارے از موئے من سفید نہ بود چوں : زنداں مرا فلک بہ نشاند

(میرے بدن کا ایک بال بھی سفید نہ تھا جس وقت کہ فلک نے مجھے زنداں میں ڈالا)

مازم اندر بلا و غم چسنداں کہ یکے موئے من سیاہ نہ ماند

(میں نے اتنے دن مصیبتیں گنتی کہ میرا ایک بال بھی سیاہ نہ رہا)

قید سے چھٹکارا پانے کے بعد مسعود سعد سلمان کو نائب سلطنت ہند کے پیشکار اور  
سپہ سالار ابوالنصر فارسی کی سرپرستی حاصل ہو گئی۔ ابوالنصر فارسی خود بھی شاعر تھا اور  
ادیبوں اور عالموں کی بڑی قدر کرتا تھا۔ اس نے مسعود سعد کو جالندھر کا ناظم مقرر کر دیا۔  
لیکن حاسدوں نے اس کا بھاپہ پھوڑا۔ مسعود دوبارہ قید ہوا۔ اور تین سال تک اسیری کی  
صوبتیں جھیلتا رہا۔ اسیری کے دوران ہی میں اُس نے کئی حبیبہ فیصدے لکھے جو اپنے  
سوز و درد اور دلدادِ تلبی کے باعث فارسی ادب میں ایک مخصوص مقام رکھتے ہیں۔  
جنسیات کی جو روایت مسعود سعد نے ۹ سو بری پہلے قائم کی تھی وہ الحمد للہ اب تک نہ  
صرف زندہ ہے بلکہ غالب، حسرت موہانی، ظفر علی خاں، فیض احمد فیض، حبیب  
جالب، سردار جعفری، مخدوم محی الدین، گل خاں نصیر، اجل خشک، استاد دین  
احمد ندیم قاسمی اور دوسرے ادیبوں کے اس روایت کو اور چمکایا ہے۔

رہائی کے بعد مسعود سعد سلمان کو شاہی کتب خانے کا منتظم بنا دیا گیا۔ اُس نے  
اپنے کلام کی تدوین اسی زمانے میں کی۔ عوفی کا بیان ہے کہ مسعود کے تین دیوان تھے۔

• ایک فارسی میں 'دوسرا عربی میں اور تیسرا ہندوی میں'۔ عربی اور ہندوی دیوان تو صنائع ہو گئے البتہ مسعود کا فارسی دیوان تہران سے شائع ہو چکا ہے۔

تذکرہ نویسوں نے مسعود کے علاوہ کئی اور لاہوری شاعروں کا ذکر کیا ہے۔

ان میں ابو عبد اللہ روزبہ، ابوالفرح رونی اور مسعود بن سعد شمالی زیادہ مشہور ہیں۔

۱۱۵۱ء میں جب ملاؤ الدین جہاں سوز نے غزنی پر قبضہ کر کے شہر میں آگ لگا دی تو

سلطان خسرو شاہ (۱۱۵۲ء - ۱۱۶۰ء) نے بھاگ کر لاہور میں پناہ لی۔ اب لاہور

غزنیوں کا دار الحکومت ہو گیا۔ اس اعتبار سے دیکھا جائے تو خسرو شاہ وادی سندھ

کا پہلا مسلمان بادشاہ تھا جس نے یہاں مستقل سکونت اختیار کی۔ غزنی پر چونکہ نریمان

قبائلیوں کا قبضہ تھا اس لئے وہاں کے علماء اور شعرائے بھی لاہور کا رنج کیا۔ ان کے

آنے سے لاہور کی تہذیبی رونق اود بڑھ گئی۔

لاہور کا آخری مسلمان بادشاہ خسرو ملک (۱۱۶۰ء - ۱۱۸۶ء) تھا۔ اس میں شمشیر و نشان

کی صلاحیت تو نہ تھی البتہ وہ شعر و شاعری کا بڑا دلدادہ تھا۔ اس کے عہد کے شاعروں میں

خواجہ شہاب الدین محمد بن رشید، یوسف بن نصر اور یوسف بن محمد اور ہندی قابل ذکر

ہیں۔ یوسف بن محمد کا شمار اُمراء دربار میں ہوتا تھا۔ لیکن کچھ عرصہ کے بعد اس نے

فقری لے لی اور گوشہ نشین ہو گیا۔ خسرو ملک کے زمانے کا ایک مشہور فاضل نصر اللہ

بن عبد الحمید تھا۔ اس نے کلیلہ دمنہ کا ترجمہ عربی سے فارسی میں کیا تھا۔ خسرو ملک نے

کسی بات پر خفا ہو کر قید کر دیا اور نصر اللہ نے ابیری ہی میں وفات پائی۔

مگر جس طبقے نے یہاں کے عام لوگوں میں شعائر اسلامی کی تبلیغ کی اور ان کے

دل و دماغ پر گہرا اثر ڈالا وہ ایرانی صوفیاء تھے۔ یوں تو اتکاؤ کا بزرگ سلطان

محمود غزنوی کے عہد ہی میں یہاں آنے لگے تھے (شیخ اسماعیل بخاری نے لاہور کے ہزاروں شہریوں کو مسلمان کیا تھا۔ ۱۰۰۵ء) لیکن صوفیوں کے قافلے کے سالانہ اول درحقیقت داتا گنج بخش (۹۰۰-۹۷۳ء) ہیں۔

داتا گنج بخش کا نام ابوالحسن علی عثمان تھا۔ وہ غزنی میں پیدا ہوئے چنانچہ اسی شہر کے دو مکملوں کی نسبت سے جلالی اور بجوری کہلاتے ہیں۔ غزنی میں مشہور عالم دین ابوالحسن شقاقی اور صوفی ابوالفضل محمد بن الحسن قسطلی (جوحن بھری کے مرید تھے) سے تعلیم حاصل کرنے کے بعد بجوری طویل سفر پر روانہ ہو گئے اور تقریباً دس سال تک مختلف شہروں میں گھومتے رہے۔ جہاں جاتے کسی سہیا خانقاہ میں ٹھہرتے اور شہر کے عالموں سے مذہبی مسائل سیکھتے، صوفیوں کی محبت میں بیٹھ کر طریقت کے اسرار و موز کی کھوج لگاتے اور جو کتب بھی دستیاب ہوتی اس کا بغور مطالعہ کرتے۔ (کشف المحجوب میں لکھتے ہیں کہ منصور علاء کی پچاس تصنیفات بغداد، خوزستان، فارس اور خراسان کے سفر ہی میں میری نظر سے گذریں)۔ کشف المحجوب سے پتہ چلتا ہے کہ نیشاپور، مرو، سمرقند، فرغانہ، آذربائیجان، فارس، بغداد، دمشق وغیرہ کوئی ایسا تہذیبی مرکز نہ تھا جہاں بجوری نے قیام نہ کیا ہو اور وہاں کے دانشوروں کی محبت سے فیض نہ اٹھایا ہو۔ سفر سے فارغ ہو کر بجوری تقریباً چالیس سال کی عمر میں لاہور میں وارد ہوئے اور یہیں مستقل سکونت اختیار کر لی البتہ انہوں نے نہ غزنوی نائب سلطنت کے دربار کی دہلیز چومی اور نہ وہ کسی امیر کی ڈیوڑھی پر سلام کر کے گئے بلکہ درویشوں کی مانند بقیہ عمر رشتہ ہدایت میں گزار دی اور لاہور ہی میں انتقال کیا۔ اُن کا مزار نو سو برس گزر جانے کے بعد آج بھی ہزاروں لاکھوں ارادت مندوں کی زیارت گاہ ہے۔

و تاج بخش مستعد کتابوں کے مصنف بھی ہیں۔ مثلاً کتاب فنا و بقا جو جوانی میں لکھی گئی، اسرار الخرق و الملوکات، الرعاۃ بحقوق اللہ، نحو القلوب، الایمان، فرق فرق، کشف الاحرار، البیان، منہاج الدین، اور کشف المحجوب۔ وہ فارسی میں شعر بھی کہتے تھے۔ چنانچہ کشف المحجوب میں لکھتے ہیں کہ میرا ایک دیوان تھا جو چوری ہو گیا اور میری کتاب منہاج الدین کے ایک اور صاحب مصنف حسن بیٹے۔ مگر ان کا سب سے عظیم تخلیقی شاہکار کشف المحجوب ہے جو تصوف پر فارسی زبان میں پہلی تصنیف ہے۔ یہ شرف بھی لاہوری کو حاصل ہے کہ تصوف پر قدیم ترین کتاب اسی شہر میں لکھی گئی تھی۔

و تاج بخش نے کشف المحجوب اپنے ایک دوست ابو سعید بخویری کے گیارہ سوالوں کے جواب میں رقم کی تھی۔ کتاب کے ابتدائی پانچ ابواب میں تصوف کی وجہ تسمیہ اور اداس کے نظریات سے بحث کی گئی ہے۔ بقیہ آٹھ فصلوں میں اکابر صوفیہ کے احوال و اقوال سلسلہ وار بیان کئے گئے ہیں۔ پہلا سلسلہ جس کی ابتدا حضرت ابو بکر سے ہوئی ہے صحابہ اور تابعین کا ہے۔ دوسرا ائمہ اہل بیت کا۔ تیسرا اہل صفہ کا جو دن رات مسجد نبویؐ میں بیٹھ کر عبادت کرتے رہتے تھے۔ چوتھا تبع تابعین کا اور پانچواں متاخرین کا۔ اس کے بعد مصنف نے صوفیہ کے مختلف فرقوں کے عقائد پر روشنی ڈالی ہے اور آخر میں حقیقت نفس کی بڑی مفصل تشریح کی ہے۔

و تاج بخش کے علم و فضل کا اندازہ اس سے ہوتا ہے کہ کشف المحجوب میں آیات قرآنی اور احادیث نبویؐ کے بکثرت حوالوں کے علاوہ ائمہ اور صوفیہ کے تقریباً دو سو اقوال اور تیس کتابوں کے اقتباسات درج ہیں۔ (صوفیوں میں بیشتر اقوال ابو یزید بسطامی، ابو بکر شبلی، ابراہیم ادھم اور جنید بغدادی



کے ہیں) اُن کو شریعت اور طریقت پر پورا عبور ہے اور وہ دونوں کے بارے میں اپنی رائے بلا خوف و خطر ظاہر کرتے ہیں۔ وہ جاہ پرست اور دنیا دار علماء دین سے اتنی ہی نفرت کرتے ہیں جتنی بناوٹی صوفیوں سے۔ وہ عالم بے عمل کو اتنا ہی برا سمجھتے ہیں جتنا جاہل اور اُن پر ٹھہ صوفیوں کو۔ لیکن ان کا فطری رجحان شریعت کی جانب ہے۔ کیونکہ ان کے نزدیک طریقت کی اساس شریعت ہے۔ اور جو طریقت شریعت سے اجتناب کرے وہ کفر و الحاد ہے۔ داتا گنج بخش نے کتاب میں اسلام کے دوسرے فرقوں اور عقیدوں کا ذکر جس انداز سے کیا ہے اُس کے تیسرے جلالی ہیں۔ ان میں صوفیوں کی جمالی شان نہیں جھلکتی۔

کشف المحجوب کے مطالعے سے پتہ چلتا ہے کہ داتا گنج بخش کے وقت میں لاہور کو لہانور کہتے تھے اور گویہ شہر سلطنت ہند کا دار الحکومت تھا لیکن شہرت کے اعتبار سے اُس کی حیثیت ملتان سے کم تھی۔ چنانچہ لکھتے ہیں کہ

”من اندر دیار ہند در بلدہ لہانور کہ از مضافات ملتان است

میان زنا جنساں گرفتار ماندہ“ (ص ۱۱۱)

وہ لاہور کو ملتان کے ”مضافات“ میں شمار کرتے ہیں اور غالباً عالموں اور صوفیوں کی لاہور میں عدم موجودگی کے باعث اپنے آپ کو محبتِ ناجنساں میں گرفتار محسوس کرتے ہیں۔

دعائے اُس وقت تک وادی سندھ میں مسلمانوں کا سب سے اہم تہذیبی مرکز ملتان ہی تھا۔ اس سے دو تہے اخذ کئے جاسکتے ہیں۔ اول یہ کہ ملتان کے اسماعیلی حکمران بڑے علم دوست اور روشن خیال تھے جو عقیدوں کے اختلاف

کے باد صفت ایران سے آنے والے صوفیوں کا خیر مقدم کرتے تھے۔ دوسرے یہ کہ  
 ملتان اور اودھ میں آباد ہونے والے صوفیوں کا تعلق خود اسماعیلی یا شیعہ فرقے سے  
 تھا۔ صورت حال کچھ بھی ہو لیکن اس تاریخی حقیقت سے انکار نہیں کیا جاسکتا کہ  
 مغلوں کی آمد سے پیشتر تک تصوف کے سب سے بڑے مرکز ملتان اور اودھ تھے۔  
 چنانچہ وہ صوفی بزرگ جو ہندوستان جانے کے ارادے سے یہاں آتے وہ بھی  
 لاہور کے بجائے ملتان ہی میں برسوں قیام کرتے تھے۔ مثلاً خواجہ معین الدین جہری  
 اور خواجہ قطب الدین بختیار کاکی (دہلی) خواجہ نظام الدین اولیاء بھی جو بابا  
 فرید گنج شکر کے مرید تھے دہلی سے اجودھن (پاکپٹن) آتے اور مہینوں مرشد  
 کے پاس قیام کرتے تھے۔

صوفیائے ملتان میں پہلا نام شاہ یوسف گردیزی (۶۱۰۶۹ - ۶۱۱۵۲) کا ہے۔ وہ بغداد سے آئے تھے اور ان کے خاندان کے لوگ آج تک ملتان میں  
 آباد ہیں۔ مسلمانوں کے دور کی سب سے قدیم عمارت یوسف گردیزی ہی کا مزار ہے۔  
 دوسرے مشہور صوفی سلطان سخی سرور (وفات ۶۱۱۸۱) ہیں جو ملتان کے مضافات  
 میں پیدا ہوئے تھے۔ مگر جن بزرگوں نے اپنی دودیشی اور انسان دوستی کے  
 باعث ملک گیر شہرت پائی ان میں بابا فرید گنج شکر (وفات ۶۱۲۶۵) اور شیخ  
 بہاؤ الدین زکریا ملتانی (۶۱۱۶۲ - ۶۱۲۶۲) سرفہرست ہیں۔ شیخ بہاؤ الدین زکریا  
 جو برصغیر میں سہروردی سلسلے کے بانی سمجھے جاتے ہیں ملتان میں پیدا ہوئے۔  
 خراسان اور بغداد میں تعلیم پائی وہیں شیخ شہاب الدین سہروردی کے مرید  
 ہوئے۔ سہروردی کو سلطان صلاح الدین ایوبی نے الحاد کے جرم میں قتل کروادیا

تھا اور ملتان واپس آئے۔ ان کے اخلاق اور اندازِ تعلیق میں اتنا خلوص اور انسانیت کا اتنا درد تھا کہ بے شمار لوگ ان کے مرید ہو گئے۔ مگر وہ خانہ نشین و پیش نہ تھے بلکہ یہودی خلق کے کاموں میں بڑھ چڑھ کر شریک ہوتے تھے۔ انہوں نے آبپاشی کے لئے ہنری اور کنوئیں کھدوائے، زراعت کے لئے جنگلوں کو کٹوا کر کھیت تیار کئے اور تجارت کی بھی حوصلہ افزائی کی۔

شیخ بہاؤ الدین زکریا کو شاعری اور سماع کا بھی شوق تھا۔ مشہور ایرانی شاعر عراقی جو شہاب الدین ہرودی کا بھانجا تھا ملتان آیا تو شیخ نے اس کی بڑی خاطر کی اور بالآخر اپنی بیٹی اس سے بیاہ دی۔ اُدچو کے سید جلال الدین میسر شاہ میر سرخ بخاری اور سندھ کے لال شہباز قلندر دو وقت ۳۷۷ھ م ان کے خاص مریدوں میں تھے۔

تیرھویں صدی کی ابتدا میں جب منگولوں نے ترکستان اور ایران کو تاخت و تاراج کرنا شروع کیا تو عالموں، صوفیوں، اور ہر مندوں کی بہت بڑی تعداد نے ترک وطن کر کے ملتان، لاہور، سندھ اور ہندوستان میں پناہ لی۔ بابا فرید گنج شکر کے دادا بھی منگولوں کے خوف سے کابل سے بھاگ کر ملتان آئے تھے۔ بابا فرید گنج شکر ۷۷۷ھ میں کھو تو ال مضافات ملتان میں پیدا ہوئے۔ ملتان، ہانسی اور دہلی میں تعلیم پائی۔ اور معرفت حاصل کرنے کی فرض سے دہلی، خراسان، عراق اور مکه معظمہ کا سفر اختیار کیا۔ دورانِ سفر میں خواجہ قطب الدین بختیار کاکی، شیخ شہاب الدین ہرودی اور شیخ فرید الدین عطار کی محبتوں سے بھی فیض اٹھایا۔ سفر سے واپس آ کر پہلے دہلی میں قیام کیا پھر جودھن میں مستقل سکونت اختیار کر لی اور وہیں انتقال فرمایا۔

ان کا لقب و شکر گنج، ان کی میٹھی زبان اور اخلاقِ حسنہ کی زندہ شہادت ہے۔  
 صوفیوں کی ہر دلی عزیزی کا راز یہ ہے کہ انہوں نے وقت کی سب سے اہم  
 سماجی ضرورت کو پورا کیا۔ یہ سماجی ضرورت تھی مسلمانوں اور غیر مسلموں کے درمیان  
 مفاہمت اور دوستی۔ ترکی اور ایران سے آنے والے مسلمانوں کی تعداد آٹے میں  
 نمک سے زیادہ نہ تھی۔ وہ حاکم وقت تھے اور طاقت کے زور پر رعایا کو اطاعت پر  
 تو مجبور کر سکتے تھے مگر طاقت کے زور سے دلوں پر حکومت نہیں کی جاسکتی۔ دلوں پر  
 حکومت تو وہی لوگ کر سکتے ہیں جن کے دل میں انسانیت کا درد ہو جو خدمتِ خلق  
 کو سب سے بڑی عبادت سمجھتے ہوں جو دوسروں کے ساتھ بلا امتیاز مذہب و ملت  
 رنگ و نسل، زبان و تہذیب، محبت کا برتاؤ کریں اور ہر آرٹے وقت میں ان کے  
 کام آئیں۔ یہ سماجی فریضہ صوفیوں نے اس خوبی سے ادا کیا کہ ہزاروں لاکھوں انسان  
 اسلام کے حلقہ بگوش ہو گئے اور جنہوں نے اسلام قبول نہیں کیا ان کے دلوں میں  
 بھی اجنبیوں کے خلاف وہ پہلی سی کدورت باقی نہیں رہی۔ ہندو مسلم اتحاد کی  
 قوتوں کو فروغ دینے والوں میں صوفیائے کرام کی خدمات سرفہرست ہیں۔ انہوں  
 نے اپنے طرزِ عمل سے مسلمانوں کو غیر مسلموں کے ساتھ میل جول بڑھانے کا طریقہ  
 بھی سکھایا۔

صوفیائے کرام عوامی لوگ تھے۔ اودان کا اٹھنا بیٹھنا عام لوگوں ہی کے  
 ساتھ ہوتا تھا۔ لیکن عوام کے دلوں کو ہاتھ میں لینے اودان کے جذبات و احساسات  
 کی تک پہنچنے کے لئے ان کی زبان کا جانا بہت ضروری ہوتا ہے۔ اس زمانے  
 میں جب ترکستان اور ایران سے آنے والے طہارا ودا مرا پر اپنی فارسی دانی پر



فکر کرتے تھے اور مقامی زبانوں کو حقارت سے دیکھتے تھے صوفیوں نے مقامی زبانیں نہ صرف شوق سے سیکھیں بلکہ معرفت کی باتوں کو ان زبانوں میں نظم بھی کیا تاکہ آسانی سے لوگوں کے ذہن نشین ہو جائیں۔

”پنجابی ادب دی کہانی“ کے مصنف عبدالغفور قریشی نے تاریخ ادبیات مسلمانان پاکستان و ہند کے حوالے سے لکھا ہے کہ ویسی زبانوں میں تبلیغ کرنے اور شعر کہنے کی ریت اسماعیلی داعیوں نے گیارہویں صدی میں ڈالی تھی۔ ان میں یسار نور الدین المعروف بہ ست گوند، شاہ شمس سبزواری ملتان (۱۲۶۵ - ۱۲۷۶ء) پیر شہاب الدین اور پیر صدر الدین زیادہ مشہور ہیں۔ یہ لوگ لوہانکار رسم الخط میں لکھتے تھے۔ یہ رسم الخط خود اس سندھی بھی کہلاتا ہے۔ ان پیروں کے کلام کے قافی اور مطبوعہ نسخے سندھی، گجراتی، پنجابی، ہندوی اور کچھی زبانوں میں انڈیا آفس اور برٹش میوزیم کی لائبریریوں میں موجود ہیں (صفحہ ۱۹۳) مصنف کے قول کے مطابق شاہ کائیا شمس ست تھا جو ”ست پنہن کی دوسری شکل ہے“ ان کے کلام کا نمونہ حسب ذیل ہے:-

|            |                           |
|------------|---------------------------|
| اے سوبھاگا | اس دنیا میں کیا گھن آئیوں |
| اے سوبھاگا | کیا گھن ویسی نال          |
| اے سوبھاگا | نالگوں توں آئیوں          |
| اے سوبھاگا | نالگوں توں ویسوں          |
| اے سوبھاگا | کچھ نہ بنھ سی نال         |
| اے سوبھاگا | پیر ہسار پیوں وچہ چوٹکے   |
| اے سوبھاگا | کال نہ آوے درد            |

اگر یہ کلام واقعی شاہ شمس سبزواری کا ہے تو پنجابی زبان کے شاید قدیم ترین اشعار ہی ہیں۔

بابا فرید شکر گنج کا عارفانہ کلام پنجابی اور ہندی دونوں زبانوں میں ملتا ہے۔ ان کے ہندی (اردو) کلام کے نمونے مولوی عبدالحق نے اپنے مقالے "اردو کی ابتدائی نشوونما میں صوفیائے کرام کا کام" میں نقل کئے ہیں۔ مثلاً

|                            |                          |
|----------------------------|--------------------------|
| وقتِ محروقتِ مناجات ہے     | خیز دریں وقت کہ برکت ہے  |
| باتنِ تنہا کہ ندی زیرِ خاک | نیک عمل کن کہ وہی سات ہے |
| باہمہ دم ہمہ دم ابرار شو   | صحبتِ شیراز بڑی بات ہے   |
| پندِ شکر گنج بدلِ دجلِ شنو | ضائعِ کمُن عمر عزیزات ہے |

یا

|                       |                          |
|-----------------------|--------------------------|
| مادلِ دیول ہی نہ جائے | پھاٹا پہنہ رُودکھا کھائے |
| ہم دردیشہ آہے ریت     | پانی لوریں اور نیست      |

لیکن ان کے پنجابی اشلوکوں کی تعداد ہندی اشعار سے کہیں زیادہ ہے اور پنجاب کے لوگ آج بھی ان اشلوکوں کو بڑی عقیدت سے گاتے ہیں۔ ان کی ہمہ گیری کا اندازہ اس بات سے ہوتا ہے کہ گرد تا تک (۱۳۶۹ء - ۱۵۳۹ء) نے بابا فرید کے بہت سے اشلوک سکھوں کی مذہبی کتاب گرتھ صاحب میں شامل کر لئے تھے۔ اور سکھ لوگ اب تک ان اشلوکوں کو بڑی عزت سے پڑھتے ہیں۔

فرماؤ کہاں سیتی دینہہ گیا، سوہا سیتی رات  
کھڑا چارے پاتنیں بیڑا کپڑا دست

غرضیکہ ہندو مسلمانوں کے درمیان میل ملاپ کی جوت جگانے کے علاوہ صوفیائے کرام نے یہاں کی مقامی زبانوں کی ابتدائی نشوونما میں بھی بڑا تاریخی کردار ادا کیا ہے۔

(۳)

سلطان شہاب الدین غوری کے نائب قطب الدین ایبک نے ۱۱۹۳ء میں دہلی پر قبضہ کیا۔ اس وقت سے مغلوں کی آمد تک (۱۵۲۶ء) پانچ مختلف خاندانوں نے دہلی کے تحت پر حکومت کی :-

- ۱۔ خاندان غلاماں ۱۱۹۳ء — ۱۲۸۷ء ۹ سال  
(قطب الدین ایبک، التمش، رضیہ سلطانہ، بلبن)
- ۲۔ خاندان خلجی ۱۲۹۰ء — ۱۳۲۰ء ۳۰ سال  
(علاء الدین خلجی)
- ۳۔ خاندان تغلق ۱۳۲۰ء — ۱۴۱۳ء ۹۳ سال  
(محمد تغلق، فیروز تغلق)
- ۴۔ خاندان سادات ۱۴۱۳ء — ۱۴۵۱ء ۳۷ سال
- ۵۔ خاندان لودھی ۱۴۵۱ء — ۱۵۲۶ء ۷۵ سال  
(سکندر لودھی، ابراہیم لودھی)

تین سو تینتیس برس کی اس طویل مدت میں پنجاب اور سرحد کے علاقے برابر سلطنت دہلی کے ماتحت رہے۔ اس اثنا میں فقط طمان کو اٹھالیس سال (۱۳۴۴ء — ۱۵۲۶ء) کی خود مختاری نصیب ہوئی۔ البتہ سندھ کے بیشتر علاقوں پر دہلی کی گرفت ہمیشہ ڈھیلی رہی۔ مرکز جب کہیں کمزور ہوا تو اہل سندھ نے موقع پا کر اپنی خود مختاری

کا اعلان کر دیا۔ لیکن سندھ کا طبقہ امرا ایرانی زبان اور تہذیب کو بدستور خراج ادا کرتا رہا۔

پنجاب، سرحد اور سندھ دہلی کے مطیع تو ہو گئے لیکن غزنوی اور غوری دور کے افغان امرا اور سالاران فوج کے اثر و رسوخ میں کوئی فرق نہیں آیا اور نہ اس علاقے کی سیاسی اہمیت کم ہوئی۔ اولاً ترکی امرا کی تعداد بہت تھوڑی تھی۔ لہذا سلاطین وقت کو پنجاب اور سرحد کے ذمی اثر اشخاص کو نظم و نسق میں شریک کرنا پڑتا تھا۔ دومش سلطان محمود غزنوی اور سلطان محمد غوری کے زمانے ہی سے شاہی فوجوں میں پٹھانوں بالخصوص خلیجیوں کی بڑے پیمانے پر بھرتی کا سلسلہ شروع ہو گیا تھا لہذا سلطنت کے تحفظ اور توسیع کا انحصار پٹھان سپاہیوں کی کارکردگی پر تھا۔ وہ افغان سالار اختیار خلیجی ہی تھا جس نے اودھ، بہار اور بنگال کو دہلی کی قلمرو میں شامل کیا (۶۱۱۹۹ - ۶۱۲۰۶) اور وہ بھی خلیجی سردار تھا جس نے خاندان غلاماں کے بعد دہلی میں خلیجیوں کی حکومت قائم کی۔ اسی طرح لودھی اور سوئی خاندان کے حکمران بھی افغان تھے۔ تغلق خاندان کا بانی غیاث الدین تغلق گو ترک نژاد تھا لیکن اس کی ساری عمر پنجاب میں گزری تھی۔ اور تخت نشینی سے پہلے وہ دیپالپور کا صوبہ دار تھا۔ شیخ محمد اکرام نے آب کوثر میں لکھا ہے کہ غیاث الدین تغلق بچپن میں بابا فرید کے پڑوس میں پاک پٹن میں رہا کرتا تھا (ص ۳۹) سید خاندان کا بانی خضر خان بھی پندرہ سال تک ملتان، لاہور اور دیپالپور کا صوبہ دار رہ چکا تھا۔

شہزادگان دہلی کی سیاسی اور فوجی تربیت بھی عام طور پر پنجاب ہی



میں ہوتی تھی بلکہ دلی عہد سلطنت کو تو ملتان کا صوبہ دار مقرر کیا جاتا تھا اور وہ جنوبی پنجاب، سندھ کا مالک و مختار ہوتا تھا۔ سلطان غیاث الدین بلبن کا دلی عہد اور جمیتا بیٹا محمد ملتان ہی میں منگولوں سے لڑتا ہوا مارا گیا تھا۔ غزنویہ سلطنت دہلی کی فتح میں وادی سندھ کے باشندوں خصوصاً پنجاب اور سندھ کے امیر و سپاہیوں کا بڑا دخل رہا ہے۔ خاندان خللاں کو چھوڑ کر بقیہ حاکموں شاہی خاندانوں کے سربراہ یہیں کی خاک سے اٹھے تھے۔

مگر اس میں کلام نہیں کہ سیاست اور ہندو کا مرکز ثقل اب ملتان اور لاہور نہیں رہا تھا بلکہ دہلی اور اگرہ منتقل ہو گیا تھا۔ تخت و تاج کے فیصلے اب دہلی میں ہوتے تھے۔ امور سلطنت کے فرمان اب دہلی سے جاری کئے جاتے تھے۔ سپاہیوں کی بھرتی گو پنجاب اور سرحد میں ہوتی تھی لیکن لڑائیاں اب دہلی، ہند اور دکن میں لڑی جاتی تھیں۔ باہر سے آنے والے اُمراء اور اہل علم و ادب اب لاہور اور ملتان کے بجائے دہلی کا رخ کرتے تھے۔ صوفیوں میں اب خواجہ معین الدین اجمیری، خواجہ قطب الدین، تختیار کاٹی، خواجہ نظام الدین اولیاء، شیخ بوعلی قلندر، نصیر الدین شاہ چراغ اور سید محمد گیسو دراز کی دھوم تھی۔

شاعری میں حضرت امیر خسرو دہلوی کا ڈنکا بجتا تھا۔ شرعی مسئلے اب دہلی کے صدر الصدور قاضی منہاج سراج، عطاء الملک اور مخدوم الملک عبداللہ سلطانپوری سے پوچھے جاتے تھے۔ فن کاروں اور ہنرمندوں کی سرپرستی کرنے والے نوابوں کی ڈیوڑھیاں بھی وہیں تھیں۔ اور موسیقی کو عروج دینے والے امیر خسرو، سلطان حسین شرقی، سلطان محمد عادل شاہ لودھی، میاں تان سین، سوداس اور باز بہادر سب کا مولد جہنا کے اُس پار تھا۔

مگر سلطنت دہلی کے بعض امور ایسے تھے جن کا تعلق پنجاب، سرحد اور سندھ

سے بھی اتنا ہی گہرا تھا جتنا وادی گنگ و جمن یا وسطی ہند سے۔ سب سے بنیادی مسئلہ  
جوشم الدین قلیش (۱۲۱۱ء-۱۲۳۶ء) کے عہد میں اٹھا اور پھر اورنگ زیب کے عہد  
تک ہر دور میں اٹھتا رہا یہ تھا کہ سلطنت دہلی کی نوعیت کیا ہونی چاہیے۔ آیا یہ سلطنت  
اسلامی ہو یعنی ریاست کا پورا نظام شریعت کے تابع ہو اور علماء دین جو بھی فیصلہ کریں  
بادشاہ اس کی پابندی کرے یا سبکدور ہو یعنی مذہب کو امور سلطنت میں مداخلت  
سے باز رکھا جائے۔ البتہ ہر شخص کو عقیدے کی پوری آزادی ہو۔ یا ان دونوں کے  
مابین کوئی درمیانی راستہ اختیار کیا جائے جس سے علماء دین بھی راضی رہیں اور بادشاہ کے  
تکلم و نسق میں بھی خلل نہ پڑنے پائے۔ موٹے لفظوں میں یہ سمجھئے کہ سلاطین دہلی کو  
یہ طے کرنا تھا کہ ہندوؤں کے ساتھ جن کی ملک میں اکثریت ہے کس قسم کا برتاؤ کیا  
جائے۔ آیا ان کو مسلمانوں کے مساوی حقوق دیئے جائیں۔ اگر نہیں تو ان سے کم از کم  
رواداری اور نرمی سے پیش آیا جائے یا ان کے ساتھ غلاموں کا سا سلوک کیا جائے۔  
اس مسئلے کو حجاج بن یوسف نے سندھ میں بڑی خوش اسلوبی سے حل کیا تھا لیکن  
سلاطین دہلی کا تاریخی پس منظر سندھ سے مختلف تھا۔ وہ جن علاقوں سے آئے تھے  
وہاں غالب اکثریت مسلمانوں کی تھی اور غیر مسلم اقلیتوں کی تعداد بہت تھوڑی تھی۔  
البتہ ہندوستان میں صورت حال اس کے بالکل برعکس تھی۔ یہاں کی غالب آبادی  
غیر مسلموں پر مشتمل تھی۔ اور مسلمان بالکل اقلیت میں تھے۔  
منگولوں کے پے در پے حملوں کے باعث ترکستان اور ایران سے آمدورفت کا  
سلسلہ قلیش کے زمانے ہی میں قریب قریب ٹوٹ گیا تھا اور سلاطین دہلی نے ہندوستان  
کو اپنا وطن تسلیم کر لیا تھا۔ لیکن بد قسمتی سے انہیں دنوں منگولوں کے خوف سے بہ کثرت

علماء دین ترکستان سے بھاگ کر دہلی آ گئے۔ ان کی وجہ سے مقامی مولویوں کے حوصلے بہت بڑھ گئے اور کفر و اسلام کی نزاع نے سنگین صورت اختیار کر لی۔ ملاؤں کا کہنا تھا کہ ہندو نہ اہل کتاب ہیں نہ اہل ذمہ۔ شرع میں تو ان کے لئے ایک ہی حکم ہے کہ وہ اسلام قبول کریں ورنہ قتل کر دئے جائیں۔ نوبت یہاں تک پہنچی کہ ان کا ایک وفد لختمش کے پاس گیا اور اس سے مطالبہ کیا کہ ہندوؤں کے لئے حکم جاری کیا جائے کہ اِنَّا الْقَتْلُ وَ اِنَّا الْاِسْلَام۔ لختمش بڑا جہاں دیدہ بادشاہ تھا۔ اس نے اپنے وزیر نظام الملک جیندی کی طرف دیکھا۔ جیندی بادشاہ کا مزاج داں تھا۔ اس نے مولویوں کو امور مملکت کے نشیب و فراز سمجھائے اور کہا کہ میرے خیال میں اسلام کسی کو زبردستی مسلمان بنانے کی اجازت نہیں دیتا۔ اعدا اگر یقیناً کالہ ہندوؤں کا قتل جائز بھی ہو تو بھی ہمارے پاس اتنی تلواریں بھی نہیں ہیں جن سے لاکھوں کر دڑوں ہندوؤں کے سر قلم کئے جاسکیں۔ اس کے علاوہ آپ کو حقیقت پسندی سے کام لے کر یہ بھی سوچنا چاہیے کہ سلطنت کے قیام کو ابھی چوتھائی صدی بھی نہیں گزری ہے۔ ایسے میں اگر ہندو بغاوت پر آمادہ ہو گئے تو ہم پورے ملک میں ان کا مقابلہ کیسے کر سکیں گے۔ مولویوں کے پاس وزیر کی ان باتوں کا کوئی جواب نہ تھا۔

لیکن لختمش کے بعد جب رضیہ سلطانہ تخت پر بیٹھی تو مولویوں کی بن آئی۔ رضیہ سلطانہ نہایت لائق اور ذہین شہزادی تھی۔ لختمش اس کو اپنے بیٹوں پر ترجیح دیتا تھا۔ وہ پردہ نہیں کرتی تھی۔ مردانہ لباس پہن کر گھوڑے کی سواری کرتی تھی اور کھلے عام دربار میں آتی تھی لیکن آج سے ساڑھے چھ سو برس پیشتر کسی عورت کا بادشاہت کرنا لختمش کی روشن خیالی کی دلیل تو ضرور تھا لیکن تھا یہ بہت غیر معمولی

تجربہ۔ چنانچہ بعضے ترک سرداروں کو یہ بات بہت ناگوار گذری اور انہوں نے مولویوں کے ساتھ بل کر بغاوت کر دی۔

سلطان غیاث الدین بلبن کو ۶۱۲ھ (۱۲۸۷ء) کو مولویوں کی ریشہ دوانیوں کا پورا پورا علم تھا اور وہ ان کی تنگ نظریوں سے بھی واقف تھا۔ اسی لئے اس نے مولویوں کو امور سلطنت میں مداخلت کی کبھی اجازت نہ دی۔ وہ علماء کے مشوروں اور شرع کے فیصلوں پر ریاست کے مفاد کو ہمیشہ ترجیح دیتا تھا۔ اور علانیہ کہتا تھا کہ امور ملکی سیاسی مصلحتوں کے پابند ہیں نہ کہ شرع فقہاء کے (آب کو شرمے)۔

”وآنچه صلاح ملک چند گاہ خود دانستے خواه مشروع وخواہ نامشروع  
آں را در کار آوردے“ (تاریخ فیروز شاہی از ضیاء الدین برنی ص ۱۴۱)

ریاست در حقیقت ہر دور میں ایک طبقاتی ادارہ رہی ہے۔ اس کا مقصد برسر اقتدار طبقوں کے مفاد کی حفاظت کرنا ہے۔ قرون وسطیٰ میں ریاست کا کام بادشاہ اور اس کے اُمراء کے طبقے کا بچاؤ تھا۔ یہ درست ہے کہ ریاست کے ارباب اختیار مذہب کو اپنے طبقاتی مفاد کی خاطر استعمال کرتے تھے اور مولویوں پنڈتوں اور پادریوں کی خدمات سے فائدہ اٹھانے میں کوئی مضائقہ نہیں سمجھتے تھے لیکن وہ مذہب کے نامندوں کو اپنا آقا تسلیم کرنے کے لئے ہرگز تیار نہیں تھے۔

بلبن کے بارے میں مشہور ہے کہ جب اُس کے دونوں بیٹے۔ بھراخان اور محمد خان۔ لکھنا پڑھنا سیکھ گئے تو شاہی ملازموں نے بادشاہ سے عرض کی کہ شہزادوں کو نفقہ اور صرف و نحو میں سے کس چیز کی تعلیم دی جائے۔ بلبن نے جواب دیا کہ مولویوں کو انعام دے کر رخصت کر دیا جائے اور شہزادوں کو آداب سلاطین



اور مائز السلاطین جیسی کتابیں جو بغداد سے التمش کے بیٹوں کے لئے شگوائی گئی تھیں تاریخ و سیاست کے فاضلوں سے پڑھوائی جائیں۔ گدا بطبع مولوی جو کچھ پڑھاتے ہیں وہ میرے بیٹوں کے لئے امور مملکت میں مفید نہ ہو گا۔

مذہب کو ریاست سے دور رکھنے میں علاؤ الدین خلجی (۱۲۹۶ء - ۱۳۱۶ء) بقیں پر بھی مہمت لے گیا۔ وہ مذہبی عاملوں اور قاضیوں کے بارے میں کہا کرتا تھا کہ ان میں رموز مملکت کی سمجھ بالکل نہیں ہوتی۔ سلطنت کے لئے قواعد و ضوابط بنانا بادشاہ کا کام ہے۔ شرع اور اہل شرع کو اس سے کوئی تعلق نہیں ہونا چاہیئے اس عہد کے مولویوں کی ذہنیت کا اندازہ علاؤ الدین خلجی اور قاضی منیٹ الدین بیانوی کی گفتگو سے بخوبی ہو جاتا ہے۔ کہتے ہیں کہ ایک بار بادشاہ نے قاضی مسما سے پوچھا کہ ہندوؤں کے ساتھ ہمارا سلوک کیسا ہونا چاہیئے۔ قاضی صاحب نے جواب دیا کہ اگر سرکاری ملازم کسی ہندو سے چاندی طلب کرے تو اس کا ذمہ ہو کہ پوری عاجزی اور تعظیم کے ساتھ سونا پیش کرے اور اگر سرکاری ملازم اس کے منہ میں سٹو کے تو وہ بغیر کراہت کے اپنا منہ کھول دے۔ بادشاہ کو چاہیئے کہ ہندوؤں کے مال اسباب پر قبضہ کر لے اور ان کو غلام بنالے (ایضاً ص ۱۶۳)

نفرت اور انسان دشمنی کے ان بتوں کا موازنہ صوفیا کے حسن اخلاق و محبت سے کرو تو پتہ چلتا ہے کہ صوفیائے اسلام کو مقبول کام بنانے اور مولویوں نے اسلام کو مطعون کرنے میں کیسی کیسی گراں بہا خدمات سر انجام دی ہیں۔ شاید مولویوں کی حرکتوں ہی سے بیزاد ہو کر علاؤ الدین نے ایک نیا مذہب شروع کرنے کا ارادہ کیا تھا۔

علاؤ الدین تو خیر قریب قریب ان پڑھ تھا لیکن محمد تغلق (۱۳۲۵ء - ۱۳۵۱ء) پر کوئی شخص جہالت کا الزام نہیں لگا سکتا۔ مولویوں کو تو اس سے شکایت ہی یہ تھی کہ وہ معقولات کو منقولات پر ترجیح دیتا ہے۔ اور اپنا بیشتر وقت فلسفہ و حکمت کی کتابوں میں صرف کرتا ہے۔ اس نے مولویوں اور صوفیوں سے نجات پانے کی یہ ترکیب نکالی کہ ان کو جبرا کثیر، دکن اور بنگال بھجوا دیا کہ جاسیے اور ان دور افتادہ مقامات پر اسلام کی تبلیغ کیجئے۔ علاؤ الدین غلجی کی طرح محمد تغلق بھی ایک نیا مذہب قائم کرنا چاہتا تھا لیکن اس کے دوسرے منصوبوں کی طرح یہ منصوبہ بھی کامیاب نہ ہوا۔

مختصر یہ کہ سلاطین دہلی کی برابر یہی کوشش رہی کہ مولویوں کو ریاست کے معاملات میں مداخلت سے باز رکھا جائے۔ اس لئے کہ ریاست کا تقاضہ تھا کہ ہندوؤں کی صلاحیتوں سے بھی فائدہ اٹھایا جائے اور ان کی دل آزاری نہ کی جائے۔ ہم یہ دعویٰ تو نہیں کر سکتے کہ سلطنت دہلی کے زمانے میں ہندوؤں کو مجموعی طور پر مسلمانوں کے برابر حقوق اور مراعات حاصل تھیں لیکن تجارت، بقالی، روپیہ کا لین دین اور محکمہ مال کا حساب کتاب زیادہ تر ہندو ہی کرتے تھے۔ بلکہ بعض لائق اور معتبر ہندوؤں کو تو صوبہ داری وزارت اور فوج کی سالاری بھی سونپ دی جاتی تھی۔

ریاست کے مفادات بھی اسی کے متقاضی تھے۔ اگر سلاطین دہلی مولویوں کے کہنے پر چلتے تو ان کی سلطنت ۳۳۳ برس کیا ۳۳۳ دن بھی سلامت نہ رہتی کیونکہ جابر سے جابر بادشاہ بھی اپنی رعایا کے منہ میں تھوک کر زیادہ دن حکومت نہیں کر سکتا۔ اس کے علاوہ ہندوؤں کی صلاحیتوں سے کام لئے بغیر ملک کا نظم و نسق چل بھی تو نہیں سکتا تھا۔ کاشتکاروں سے مکان کون وصول کرتا۔ نصلوں کا تخمینہ کون

لگاتا۔ مالگذاہی کا حساب کتاب کون رکھتا؟ غرض کہ بیسیوں کام ایسے تھے کہ جن کے لئے  
مقامی باشندوں کا تعاون ناگزیر تھا۔

دوسرا مسئلہ جس کا تعلق براہ راست پنجاب اور سرحد سے تھا ترک سرداروں  
اور افغان سرداروں کے درمیان اقتدار کی جنگ تھی۔ ترک سردار حاکمِ وقت تھے  
اور ان کو اس بات کا گھمنڈ تھا کہ دہلی کو ہم نے فتح کیا ہے لہذا سلطنت کے مالک  
ہم ہیں۔ تہذیبی اعتبار سے بھی وہ اپنے آپ کو افغانوں سے افضل سمجھتے تھے۔  
ان کے نزدیک افغان نہایت غیر مہذب، اجڑا اور وحشی لوگ تھے جن کو نہ  
آدابِ مجلس آتے تھے نہ کھانے پینے کا سلیقہ تھا، نہ بات کرنے کی تیز تھی، نہ علم و  
ادب کا ذوق تھا۔ اور نہ شعر و شاعری اور ناول گانے کا شوق۔ مگر خود ستانی میں  
افغان سردار ترکوں سے کم نہ تھے وہ اپنے آپ کو سلطنت کا بازوئے شمشیر زن سمجھتے  
تھے۔ ان کو اس بات کا گھمنڈ تھا کہ ملک تو ہم نے فتح کیا ہے اور ہمیں اس کی حفاظت  
کرتے ہیں پھر ترکوں کو ہم پر رعب جمانے کا کیا حق ہے؟

سلطان بلبن ترکوں سے زیادہ اپنے افغان لشکریوں پر بھروسہ کرتا تھا چنانچہ  
اس کی فوج کا نگران اعلیٰ ملک فیروز خلجی ایک افغان تھا اور ہراول دستوں میں بھی  
صرف خلجی سپاہی بھرتی کئے جاتے تھے۔ (پٹھان از سرادیف کیزو ص ۱۲۹) میواتیوں  
کا زور توڑنے کی غرض سے اس نے دہلی کے جنوب مغرب میں افغانوں کی کئی بستیاں  
بھی بسائی تھیں۔ جن کو افغان پورہ کہتے تھے۔ اس نے بغادت کے تین اور مرکزوں  
— پٹیالی، مہوچپور اور کپالی — میں بھی افغانوں کو لے جا کر آباد کیا تھا۔ (تاریخ  
افغان ہند از ایم۔ اے۔ رحیم ص ۳۰)۔ بلبن کی وفات کے بعد جب دہلی میں طوائف

الملوک شروع ہوئی تو افغان سردار جو کلیدی اسامیوں پر فائز تھے تخت پر قبضہ کرنے کے منصوبے بنائے لگے۔ انہوں نے کیتباد پر جس کا سارا وقت عیاشیوں میں گذرتا تھا دباؤ ڈال کر ملک فیروز خلجی کو وزیر اعظم مقرر کر دیا اور جب کیتباد پر فالح گرا اور وہ بے دست و پا ہو گیا تو ملک فیروز خلجی فوج لے کر دہلی پر چڑھا۔ پانچوں کو شکست ہوئی اور افغان سرداروں نے فیروز خلجی کو بادشاہ منتخب کر لیا۔ (۱۲۹۰ء) اس طرح دہلی میں پٹھانوں کی پہلی سلطنت قائم ہوئی۔

دہلی کے باشندے جن کی اکثریت ترک تھی فیروز خلجی سے (جو جلال الدین محمد فیروز خلجی کے لقب سے تخت پر بیٹھا تھا) بہت دن تک خفا رہے۔ لیکن جلال الدین نے تشدد کے بجائے تدبیر سے کام لیا۔ اس نے ترکی اُمرا پر کوئی سختی نہ کی اور ان کو عہدوں سے برطرف کیا۔ البتہ کلیدی اسامیوں پر اپنے بھائیوں، بیٹوں اور بھتیجوں کو مقرر کر دیا۔ جلال الدین خلجی کے اس کارنامے پر کہ اس نے ہندوستان میں پٹھانوں کی پہلی سلطنت قائم کی تھی۔ اس کے ہم وطن صدیوں تک فخر کرتے رہے چنانچہ خوشحال خاں خشک (۱۴۵۰ء) لکھتے ہیں کہ

بیا سلطان جلال الدین پوہ سریر کھناست  
چسہ پوہ اصل کئے خلجی دا ولایت وہ

خاندان تغلق کے آخری دنوں میں جب تیمور نے ہندوستان پر حملہ کیا (۱۳۹۰ء) تو اس کی فوج میں بھی بے شمار افغان سپاہی شامل تھے۔ اس نے بہتوں کو پنجاب کے دہانے میں زمینیں دے کر آباد کیا۔ اور مصطفیٰ کابلی نامی ایک افغان کو وہاں کا صوبے دار مقرر کر دیا۔ اور جب خضر خاں دہلی کے تخت پر بیٹھا تو افغانوں کا



کاستیہ اقبال دوبارہ چکے لگا۔ مبارک شاہ نے سرمنہ کی صورت داری اسلام خاں  
 لودھی کے سپرد کر دی اور اس کے بھتیجے اور داماد بہلول لودھی کو خان خانان کے  
 خطاب سے نوازا۔ اسی بہلول لودھی نے ۱۵۴۷ء میں سید خاندان کو دہلی کے  
 تخت سے اتار کر خاندان لودھی کی بنیاد رکھی۔ عجیب اتفاق ہے کہ پٹھان اپنے  
 وطن میں تو کبھی کوئی آزاد مملکت قائم نہ کر سکے شاید اپنے قبیلہ داری نظام کی وجہ  
 سے البتہ دہلی میں ان کے تین خاندانوں نے تقریباً سو سو سال تک فرماں روائی  
 کی۔ گجرات، مالوہ، اور بنگال کی خود مختار بادشاہتیں بھی پٹھانوں ہی کی تھیں۔  
 بہلول لودھی نے سلطنت کو مستحکم کرنے کی غرض سے پٹھانوں کے قومی  
 جذبے کو ابھارا۔ اور ان کو جاگیروں کا لالچ دے کر ترک وطن پر آمادہ کیا۔  
 دعوت نامے میں لکھا تھا کہ

”خدا کے فضل سے سلطنت دہلی افغانوں کو عنایت ہوئی ہے  
 لہذا آپ لوگ ہندوستان آئیے۔ اقتدار اعلیٰ کانگراں میں ہوں گا  
 لیکن جو علاقے ہمارے قبضے میں ہیں یا آئندہ فتح ہوں گے ان کو  
 ہم لوگ بھائیوں کی طرح تقسیم کر لیں گے۔ آپ کو زمینیں دی جائیں  
 گی۔ اس طرح لوگوں کی فلاح و دولت ہوگی اور وہ مملکت کو طاقتور دشمنوں  
 سے بچانے میں مدد دیں گے۔“

بہلول لودھی کی دعوت پر لودھی، توہانی، نیازی، مروت، یوسف زئی،  
 بنگش اور اورکزئی قبیلے کے لوگ بڑی تعداد میں ہندوستان گئے اور مختلف  
 علاقوں میں آباد ہو گئے۔ شاہوخیل لودھی قبیلے دہلی، آگرہ، کاپری اور لکھنؤ

کے مصافقات میں، یوسف خیل اور مرنگ خانی لاہور اور جوہور میں، فرموی افغان بہار، اور اودقنوح میں، لوہانی فاری پورا اور بہار میں، سردانی الہ آباد کا پورا، اٹاوا میں، اور سورسہرام بہار میں۔ بہلول لودھی نے سلطنت کی آدمی زمین پٹھان سرداروں میں بہ طور جاگیر تقسیم کر دی اور جاگیروں کو موروثی بنا دیا۔

ترکوں اور افغانوں کو ساتھ رہتے صدیاں گزر گئی تھیں لیکن باہمی تعصب کا یہ حال تھا کہ ابھی بہلول لودھی کو (۱۴۵۱ء - ۱۴۸۹ء) دہلی کے تخت پر بیٹھے چند روز ہوئے تھے کہ جمعہ کا دن آگیا۔ ملا فاضل نے جامع مسجد میں خطبہ پڑھتے ہوئے کہا کہ

”سبحان اللہ! عجب قوم پیدا شدہ اند۔ نئی دایم پیش رو دجال اند یا۔ دجال و دایشاں باشند“۔ سبحان اللہ! عجب قوم پیدا ہوئی ہے۔ میں نہیں جانتا کہ یہ دجال کی پیش رو ہے یا خود دجال ہے۔ لیکن بہلول طرح دے گیا۔

شیرشاہ سوری نے جب ہمالیوں سے لڑنے پر کرباندمی تو پٹھانوں کو یہی کہہ کر جوش دلایا کہ مغل خاں صاحب اور جیر ملکی ہیں۔ انہوں نے تہلادی سلطنت پر ناجائز قبضہ کر لیا ہے۔ لہذا تمہارا قومی فریضہ ہے کہ مغلوں کے خلاف نبرد آزما ہو جاؤ۔ مورخ لکھتا ہے کہ روہ کے ہزاروں قبائلی خوشاب کے مقام پر شیرشاہ کے پاس آئے اور اس کی فوج میں شامل ہو گئے۔ خوشاب ہی میں بلوچوں کا ایک وفد بھی سلطان سے ملا اور شیرشاہ نے بلوچ سرداروں۔ اسماعیل خان، فتح خان اور غازی خان کو دریائے سندھ کے دائیں کنارے پر جاگیریں عطا کیں۔

ڈیرہ جات کے بانی یہی سردار ہیں۔ شیرشاہ نے اپنے سب سے معزز سالار  
 ہیبت خان نیازی کو پنجاب بشمول ملتان کا صوبے دار مقرر کیا اور دہلی واپس چلا گیا۔  
 شیرشاہ سوری کو پٹھانوں کی بہبودی کا بڑا خیال تھا۔ وہ سمجھتا تھا کہ پٹھانوں  
 کو جب تک کہ ہستانی علاقوں سے نکال کر زرخیز زمینوں پر آباد نہیں کیا جائے گا  
 ان کی اقتصادی حالت نہیں سہجے گی اور نہ وہ تہذیبی طور پر ترقی کر سکیں گے۔  
 کہتے ہیں کہ ایک روز وہ اکیلا بیٹھا تھا۔ کبھی آہیں بھرتا کبھی سسکیاں لے کر دوتا اور  
 کبھی شہنے لگتا۔ درباریوں نے بادشاہ سے عرض کیا کہ آپ نے اتنی مختصر مدت میں مملکت  
 کے نظم و نسق کو چار چاند لگا دئے ہیں۔ آپ کی اصلاحات کی وجہ سے رعایا خوشحال  
 ہو گئی ہے۔ اور ملک میں ہر طرف امن ہے پھر آپ کو کیا پریشانی ہے جو اس طرح  
 آہیں بھرتے ہیں۔ شیرشاہ پہلے تو خاموش رہا لیکن جب درباریوں نے زیادہ اصرار  
 کیا تو کہنے لگا کہ میرے دل میں چار خواہشیں تھیں لیکن افسوس ہے کہ یہ خواہشیں  
 میں قبر میں اپنے ساتھ لے جاؤں گا۔ پہلی خواہش تو یہ تھی کہ روہ کے پورے علاقے  
 کو تاراج کر دوں اور وہاں کے باشندوں کو نیلاب (دیہات کے سندھ) سے  
 لاہور تک میدانی علاقوں میں بسا دوں تاکہ مغل کابل کی راہ سے ہندوستان پر  
 حملہ نہ کر سکیں۔ اور پہاڑی لوگوں کو تہذیب کے دائرے میں رہ کر جینے کا سبق آئے۔  
 دوسری خواہش یہ تھی کہ لاہور شہر کی اینٹ سے اینٹ بجا دوں تاکہ شمال سے آنے  
 والے حملہ آوروں کو وسیع شہر کی دولت اور صنعت و حرفت سے فائدہ نہ اٹھانے کے۔  
 تیسرے یہ کہ یہاں سے مکہ معظمہ تک راستے میں پچاس علی شان کاریں زائرین  
 کے لئے بنواؤں۔ اور چوتھی یہ کہ پانی پت کے میدان میں سلطان ابراہیم لوی

سابقہ تعمیر کروں اور اس کے مقابل چیتائی سلطان بابر کا بھی جس کی بدولت سلطان ابراہیم  
لودھی کا شہادت کا درجہ نصیب ہوا۔ (سراولیت کیردھت)۔

لودھیوں اور سوریوں کے عہد میں جو پٹھان گھرانے ہندوستان کے مختلف حصوں  
میں آباد ہوئے ان کی سماجی اور اقتصادی حیثیت بہتر مزور ہوئی مگر ایک دو نسلیں  
گندنے کے بعد ان کے تعلقات سرحد سے باہر ٹوٹ گئے۔ اور وہ اپنے تہذیبی ورثے  
سے بھی محروم ہو گئے یہاں تک کہ انہوں نے پشتو زبان بھی ترک کر دی اور ہندی و فارسی  
بولنے لگے اور ان کے اشرافی ہند کے باشندوں کے رہن بہن میں چنداں فرق نہ رہا۔  
دہلی، مراد آباد، فتح گڑھ، باندہ، بریلی، رام پور، شاہجہاں پور، بھوپال، علی آباد کے  
پٹھانوں اور سرحد کے پٹھانوں میں کوئی قدر مشترک باقی نہ رہی۔

سلاطین دہلی کے دور کی دو خصوصیات تاریخی اعتبار سے بہت اہم ہیں۔ اول  
بھگتی تحریک کا فروغ، دوم علاقائی تہذیبوں اور مذاہنوں کی ترقی۔  
بھگتی تحریک اصل تصوف کی ہندوستانی شکل تھی۔ ایشور سے نولگانا، جگ  
میں جگہ یو کی چمک دمک اور روپ میں سروپ کی جھلک دیکھنا۔ بھگوان اور اللہ  
رام اور رحیم کو ایک سمجھنا، سب آدمیوں سے چاہے وہ چار چنڈال ہوں یا ترک  
افغان پریم کرنا اور پریم راگ کی نوبت بجانا، اوجھ پیٹھ اور ذات پات کے فرق  
کو نہ ماننا، پوجا پاٹ، جنت منتر، تیرتھ جاترا، گنگا اسٹنان، برت بھوگ، ملک مالا  
اور دکھاوے کی دوسری رسموں سے انکار کرنا، بھائی چارے اور میل ملاپ کو عدم  
بنانا، کسی کو دکھ نہ دینا، بلکہ دکھیوں کی سیوا کرنا، دھن دولت کا موہ نہ کرنا، من کی  
جوت جگانا اور تن کے سکھ پر دھیان نہ دینا، سرکار و دیار سے دور رہنا اور گیان



دھیان کے دھپک جلاتا، یہ تھے بھکتی کے مولے مولے اصول۔

تصوّت کی مانند بھکتی تحریک بھی ملک کے مخصوص سماجی حالات کی پیداوار تھی۔ سوال یہ ہے کہ وہ سماجی حالات یا محرکات کیا تھے جنہوں نے بھکتی تحریک کو جنم دیا اور اس کی کیا وجہ ہے کہ یہ تحریک شمالی ہند میں چودھویں، پندرہویں اور سولہویں صدی ہی میں بہت مقبول ہوئی۔

### بھکتی تحریک

بھکتی تحریک کی ابتدا بارہویں صدی میں جنوبی ہند میں ہوئی تھی۔ اس کے بانی سوامی رامانج (۱۰۱۶ء - ۱۱۳۴ء) مادھو (۱۱۹۹ء - ۱۲۷۸ء) آندھیرتھ (۱۲۷۸ء - ۱۳۱۱ء) وشنو سوامی اور ہانتو تھے۔ بھکتی تحریک کے جنوبی ہند میں شروع ہونے کا سبب یہ تھا کہ ہندوؤں کو مسلمانوں سے ملنے بچنے اور اسلامی تعلیمات سے روشناس ہونے کا موقع پہلے پہل جنوبی ہند ہی میں ملتا تھا۔ عرب تاجروں اور جہاز رانوں کی متعدد بستیاں بگرات، بلابار، کونکن، اور کارونڈل کے ساحلی علاقوں میں مدت سے آباد تھیں۔ آٹھویں صدی میں حجاج بن یوسف کے مظالم سے تنگ آکر زینی ہاشم اور ملک کے معتدیہ کی بڑی تعداد نے بھی جنوبی ہند ہی میں پناہ لی۔ تیرہویں اور دسویں صدی میں اسماعیلی داعیوں کی آمد کا سلسلہ شروع ہوا۔ ان علاقوں میں آج بھی اسماعیلیوں کی جو تجارت پیشہ لوگ ہیں کثرت ہے۔ ان میں شیخ زین الدین بلوچی (۶۸۴ھ - ۶۹۴ھ)، نورست گرو احمد پیر عبد الدین زیادہ مشہور ہیں۔ یہ اسماعیلی داعی تبلیغی مصلحتوں کے پیش نظر اپنے نام ہندوؤں کے سے رکھ لیتے تھے۔ اور ہندوؤں ہی کی مذہبی اصطلاحوں میں اپنے دین کی تلقین کرتے تھے۔ مثلاً اسماعیلیوں کی ایک مقدس کتاب کا نام دس اوتار ہے۔ اس میں اللہ کو برہما،

حضرت آدم کو بشیوا اور حضرت علی کو ویشنو سے تعبیر کیا گیا ہے۔ شریعت سے انحراف کی یہ جرأت طریقت پسند صوفیا ہی کر سکتے تھے۔ چنانچہ بھکتی تحریک کے سنت پنتھی فرقے کے بانی سید امام الدین اسماعیلی تھے۔ (آب کوثر صفحہ ۲۵)۔

جنوبی ہند میں عرب بستیاں بحری تجارت کے سلسلے میں قائم ہوئی تھیں۔ ہندو دھرم میں سمندر کا سفر ممنوع تھا۔ لہذا بحری تجارت لا محالہ عربوں کی اجارہ داری بن گئی تھی۔ مغربی ساحل کے ہندو راجا عربوں کی بڑی آؤ بھگت کرتے تھے۔ کیونکہ بحری تجارت سے ان کو بہت فائدہ ہوتا تھا۔ بلکہ ایک راجا نے تو تجارتی مفاد کے خیال سے یہ حکم جاری کیا تھا کہ ماہی گیروں کے ہر خاندان میں سے کم از کم ایک لڑکے کی تربیت تعلیم مسلمانوں کی طرح ہو۔ (ایضاً صفحہ ۲۵) راجاؤں نے مسلمانوں کو پوری پوری مذہبی آزادی دے رکھی تھی۔ ان کو مسجدیں تعمیر کرنے، اذان دینے، مرد سے کہو لینے، اودیہوار منانے کی عام اجازت تھی۔ اس کے علاوہ دس آدمبر آؤ کے کاروبار میں ہزاروں ہندوؤں کو مسلمانوں سے دن رات واسطہ پڑتا رہتا تھا۔ اور وہ مسلمانوں کے طور طریقوں سے واقف ہوتے جا رہے تھے۔

ان حالات میں ہندو ذہنوں پر اسلامی تعلیمات کا اثر پڑنا قدرتی بات تھی۔ یہ اثر بھکتی کی صورت میں ظاہر ہوا۔ چنانچہ تصوف اور بھکتی میں جو قریبی مماثلت پائی جاتی ہے اس پر ڈاکٹر تارا چند نے اپنی کتاب ”ہندوستانی تہذیب پر اسلام کا اثر“ میں بڑی تحصیل سے بحث کی ہے اور وہ اس نتیجے پر پہنچے ہیں کہ بھکتی فلسفے کے بیشتر عناصر کا سراغ انفرادی طور پر گو آپ بھشدو، مہا بھارت اور بھگوت پوران وغیرہ میں ملتا ہے لیکن

تجموعی طور پر یہ عناصر اور پھر ان عناصر کے مختلف پہلوؤں پر اصرار کا

انداز صاف بتاتا ہے کہ ان کا تعلق اسلامی عقائد سے ہے۔ غالب

امکان یہی ہے کہ یہ اسلامی اثرات کی پیداوار ہیں (ص ۱۱۰)

مصنف کا خیال ہے کہ ابتدائی دور میں اسلام کا اثر بالواسطہ پڑا یعنی ہندو

بھگتوں نے اسلامی لٹریچر پڑھ کر اپنے عقائد میں اصلاح نہیں کی بلکہ مسلمان صوفیوں

کی زبانی تعلیمات سے یا ان کے طور طریقوں کو دیکھ کر۔ اس کے مواقع ان کو جنوبی

ہند میں میسر آ سکتے تھے چنانچہ بقول ڈاکٹر تارا چند

• رامنچ کے زمانے میں مسلمان کاروبار منڈلی کی بندرگاہوں میں آباد

تھے اور ذاتی تعلیمی قسم کے مسلم صوفیاء لوگوں میں اسلام کی تبلیغ کر رہے

تھے اور ان کو مسلمان بنارہے تھے اور کئی پانڈیا جیسے ہندو راجا بھٹن

کی تعمیر کے لئے ان کو زمینیں عطا کر رہے تھے۔“ ص ۱۱۱

زندگی کے جن تقاضوں کے باعث بھگتی تحریک کی داغ بیل جنوبی ہند میں پڑی

وہی تقاضے تیرہویں صدی میں شمالی ہند میں بھی رونا ہونے لگے۔ البتہ فرق یہ

ہے کہ جنوبی ہند میں مسلمانوں کا تعلق فقط تجارت سے تھا مگر شمالی ہند میں وہ

فاتح بن کر آئے تھے اور سرحد سے بنگال تک سارا ملک ان کے زیر نگین تھا۔

لہذا اب حالات ہندوؤں اور مسلمانوں دونوں کو اس بات پر مجبور کر رہے تھے

کہ وہ ہر سطح پر اپنے باہمی تعلقات کی نوعیت متعین کریں مسلمان حاکموں کے سامنے

دورائے تھے۔ پہلا راستہ یہ تھا کہ ہندوؤں کو زبردستی مسلمان بنایا جائے،

اور جو انکار کرے اسے قتل کر دیا جائے؛ اس کی جائداد ضبط کر لی جائے اور

اس کے بال بچوں کو غلام بنا دیا جائے۔ دوسرا راستہ یہ تھا کہ ہندوؤں کے ساتھ نرمی اور رواداری کا برتاو کیا جائے۔ ان کو حکومت سے تعاون کی ترغیب دی جائے۔ اور جن تحریکوں سے ہندو مسلم اتحاد کے رشتے مضبوط ہوتے ہوں ان کی حوصلہ افزائی کی جائے۔ بیشتر مسلمان حاکموں نے جیسا کہ ہم بیان کر چکے ہیں یہی راستہ اختیار کیا۔

البتہ ہندو آبادی جو راجہ پرکھڑی سنی اس کے سامنے چار راستے تھے پہلا راستہ بغاوت کا تھا لیکن ہندوؤں کے صاحب اختیار طبقوں میں اب مقابلے کی قوت باقی نہیں رہی تھی۔ پھر بغاوت سے سماجی رشتوں میں بنیادی تبدیلی کا کوئی امکان نہ تھا۔ بغاوت اگر کامیاب ہو جاتی تب بھی زیادہ سے زیادہ یہی ہوتا کہ کسی غلبی یا تعلق کی جگہ کوئی راجپوت دہلی کے راج سنگھاسن پر بیٹھ جاتا مگر اس سے عام ہندوؤں کو جذباتی تسکین کے سوا کیا حاصل ہوتا پرتھوی راج کے وقت میں رعایا کے گھروں میں ہن تو نہیں برستے تھا۔ دوسرا راستہ اطاعت کا تھا بشرطیکہ اس اطاعت سے متاعی باشندوں کی تہذیبی روایات اور مذہبی انفرادیت پر ضرب نہ لگتی ہو۔ عام ہندوؤں نے اپنے چھوٹے موٹے راجاؤں اور پنڈتوں کی قیادت میں یہی راستہ اختیار کیا۔ بہتوں نے حاکموں کی خوشنودی یا سرکاری ملازمتوں کی خاطر فارسی زبان بھی سیکھی۔ اور ایرانی لباس بھی پہنے۔ اس کے باوجود حاکموں اور محکوموں کے درمیان مکمل طور پر تہذیبی ہم آہنگی کبھی نہیں ہوئی۔ دونوں الگ الگ ترقی کرتے رہے۔ البتہ دونوں نے ایک دوسرے کی تہذیبی قدروں سے اثر ضرور قبول کیا۔ تیسرا راستہ قبول اسلام کا تھا جس کو اختیار کرنے سے ذات پات کی پابندیوں اور چھوت چھات کی جھنجھٹوں سے خود بخود چھٹکارا مل جاتا تھا اور کچھ مراعات بھی حاصل ہو جاتی تھیں۔ یوں بھی اسلام نسبتاً آسان اور



سستا مذہب تھا۔ چنانچہ نچلے طبقے کے بہت سے ہندوؤں نے اسلام قبول کرنے ہی  
 میں اپنی بھلائی دیکھی۔ چوتھا راستہ دونوں تہذیبوں اور مذہبوں کے میل سے  
 ایک مشترکہ تہذیب اور مشترکہ مذہب کی نشوونما کا تھا۔ بھکتی تحریک اور اُردو زبان کی  
 نشوونما اسی راستے پر چل کر ہوئی۔ دونوں ہی ہندو مسلم اتحاد کی بڑی دلکش نشائیاں ہیں۔  
 شمالی ہند میں بھکتی تحریک کا بیج سوامی رامانند نے بویا اور ان کے چیلوں۔ کبیر،  
 پیریا، اننت نند، بھوانند، سکتھا، شرشرا، پدما دتی، زہری، رائے داس، دھنا اور  
 سائیں وغیرہ۔ نے اُس پودے کو پروان چڑھایا۔ لیکن بھکتی تحریک کے لئے زمین  
 ہموار کرنے والے تیرہویں اور چودھویں صدی کے صوفیائے تھے۔ ہندوستان کا شاید  
 ہی کوئی گوشہ ہو جہاں صوفیوں کی آواز نہ پہنچی ہو اور ان کی تعلیم کا چرچا نہ ہوا ہو۔  
 مثلاً راجپوتانہ میں خواجہ معین الدین اجمیری (۶۱۳۸ء - ۶۱۳۵ء) دہلی میں خواجہ  
 نظام الدین اولیا (۶۱۳۸ء - ۶۱۳۲۵ء) جو بدایوں کے رہنے والے تھے۔ پیران کلیز  
 میں مخدوم غلام الدین صابر (۶۱۱۹۵ء - ۶۱۲۹۱ء) پانی پت میں بوعلی قلندر آباد  
 میں شیخ تقی،  
 بنگال میں شیخ جلال الدین برہیزی (وفات  
 ۶۱۳۴۴ء) پٹنہ وہ میں شیخ غلام الدین غلام الحق لاہوری، گلبرگہ میں سید محمد گیسو دہاڑ  
 (۶۱۳۳۱ء - ۶۱۴۲۳ء) اُدچھ میں سید جلال الدین بخاری (۶۱۱۹۱ء - ۶۱۲۹۱ء) اور  
 مخدوم جہانیاں جہاں گشت (۶۱۳۰۴ء - ۶۱۳۸۴ء) اور سندھ میں مخدوم لال شہباز  
 قلندر (وفات ۶۱۳۰۴ء) دن رات وحدانیت، عشق الہی اور انسان دوستی کا پرچار  
 کرتے رہتے تھے۔ ہندایہ نامکن ہے کہ بھکتی تحریک کے بانیوں کے کان میں ان کی  
 باتیں نہ پڑی ہوں۔ اسی پتھر پر سکھوں کی تاریخ کے مصنف مکالیف نے دعویٰ

کیا ہے کہ رمانڈ نے - بنارس میں مسلمان عالموں کی محبت سے مزدقیض اٹھایا تھا۔  
(جلد ۶ ص ۱۱۱)۔

سوامی رمانڈ تیرہویں صدی کے آخر یعنی خاندان غلاماں کے ابتدائی دنوں میں الہ آباد میں پیدا ہوئے۔ بنارس میں تعلیم پائی اور پھر بنارس ہی میں مستقل طور پر رہنے لگے۔ ان کے گرو راگھونند شنکر کے چیلے تھے۔ اور دیانت پر پورا دشواش رکھتے تھے مگر رمانڈ نے دیانتک فلسفے کو رد کر دیا۔ اور دشنور کے بجائے رام بھکت ہو گئے۔ انہوں نے شنکر کی یہ ہدایت بھی نہ مانی کہ شودروں اور عورتوں کو اپنے حلقے میں شامل نہ کیا جائے۔ انہوں نے کہا کہ ذات پات اور چھوت چھات برہمنوں کے ڈھکوسلے ہیں۔ ایشور پریم ہے اور پریم ایشور۔ پریم ٹھکتی سے شودر، برہمن، ہندو مسلمان، مرد عورت کسی کو روکا نہیں جاسکتا۔ بلکہ جس شخص کو بھی ایشور کا گیان (مورث) ہو گیا تو وہ تمام سماجی بندھنوں سے جانو آزاد ہو گیا۔ ان کی یہ باتیں اپنی ذات کے ہندو، وہ بھی کاشی نگر میں، کیوں مانتے۔ البتہ نیچی ذات کے ہندوؤں اور مسلمانوں کے دل ان کی طرف کھینچے تھے۔ چنانچہ ان کے سبھی مشہور چیلے نیچی ذات کے تھے۔ کبیر جلا ہے تھے۔ دھنا جاٹ تھا۔ سائیں ناٹی تھا اور رائے داں چار تھا۔ گرو گرتھ صاحب میں ان کا ایک اشلوک جو صوفیوں کے ”ہمہ اوست“ کی بازگشت ہے شامل ہے :

یہیں کہاں جاؤں۔ میں تو گھر ہی میں خوش ہوں

ایک دن میراجی چاہتا تھا کہ بھگوان کے درشن کو جاؤں  
پس میں نے چند دن گھسا اور ایلو کارنس نکالا  
اور مندر میں پوجا کرنے جانے ہی والا تھا کہ  
میرے گرو نے ایشور کے درشن میرے من ہی میں کر دئیے۔

اب میں جہاں جاتا ہوں میری بھینٹ پانی اور پتھری سے ہوتی ہے۔  
لیکن اسے بھگوان تو تو ہر شے میں موجود ہے۔  
میں نے سارے دیدا اور پُران چھان کر دیکھ لئے۔

اگر بھگوان جہاں نہ ہو تو وہاں جاؤ  
راما نند کا بھگوان سب جگہ پایا جاتا ہے  
گرو کے تشبہ نے مجھے لاکھوں پاپ سے بچالیا۔

راما نند کے چیلوں میں سب سے زیادہ شہرت کبیر (۶۱۴۲۵ - ۶۱۵۱۸) نے  
پانی نگر ان کی پیدائش اور موت دونوں پر عقیدت مندوں نے افسانے کا روغن چڑھا  
دیا ہے۔ کہتے ہیں کہ کبیر بنارس کی کسی بیوہ برہمنی کے پیٹ سے پیدا ہوئے تھے۔ برہمنی نے  
ہندو نامی کے ڈر سے انہیں شہر کے باہر لہڑتلاؤ کے کنارے چھوڑ دیا تھا۔ وہاں سے علی (نیرو)  
نامی ایک مسلمان جو لالہ باؤ سے گمراہ ٹھالایا۔ اُس کی بیوی نعیمہ کے کوئی اولاد نہ تھی اس لئے اس  
نے کبیر کو اپنے بیٹے کی طرح پالا۔ کبیر کی تعلیم کے بارے میں بھی یقین سے کچھ نہیں کہا جاسکتا۔  
عام روایت تو یہی ہے کہ وہ ان پڑھ تھے مگر وہ اپنے دوہروں، بانیوں اور گیتوں میں  
اسلامی اصطلاحیں بڑی بے تکلفی سے استعمال کرتے ہیں۔ معلوم نہیں یہ باتیں انہوں نے  
مولویوں سے مکتب میں سیکھیں یا بڑے ہو کر صوفیوں کی صحبت میں بیٹھ کر۔

بکیر نے باپ کا پیشہ اختیار کیا اور تمام عمر کرگھ چلا کر اور کپڑا بیچ کر گزر بسر کرتے رہے لیکن ان کا جھکاؤ بچپن ہی سے گیان دھیان کی طرف تھا۔ اور وہ ہندو اور مسلمان دونوں کے مذہبی رسوم سے بیزار رہتے تھے۔ چنانچہ ان کے بھولی ہندو اور مسلمان لڑکے ان کو اکثر چھیڑا کرتے تھے۔ جوان ہو کر ان کو سوامی رامانند کی سنگت میں شریک ہونے کا موقع ملا۔ رامانند نے ان کو ہندو دھرم، ہندو فلسفہ اور بھکتی کی تعلیم دی۔ یہی کاشی میں ظاہر ہوا اور رامانند نے مجھے سوتے سے جگایا۔ مگر وہ رامانند کی صحبت میں زیادہ دن نہیں رہے۔ اور سچائی کی تلاش میں گھر سے نکل کھڑے ہوئے۔ بنارس، جو پور، اور الہ آباد میں جہاں کہیں کسی صوفی، سنت کا نام سنتے اس کے پاس جاتے۔ اور معرفت کی باتیں سیکھتے۔ اسی سفر میں ان کی ملاقات جھوسی (الہ آباد) کے ایک صوفی بزرگ شیخ تعلق سے ہوئی۔ شیخ تعلق نے بکیر کو اکیس پیروں کے حالات سے آگاہ کیا۔ جب سالک نے اکتساب سے انکشاف تک طریقت کی سب منزلیں طے کر لیں تو وطن واپس آیا اور بھکتی کے پرچار میں مصروف ہو گیا۔ اس پر پنڈت اور مولوی دونوں بکیر سے ناراض ہو گئے مگر بکیر اپنی دھن میں لگے رہے۔ جب ہندو پنڈت ان کو لوکتا تو وہ جواب دیتے کہ

میرے گھر میں تو سوت کا ڈھیر لگا ہے اور میں برابر کپڑا بنتا رہتا ہوں۔

ابنہ تمہارے گلے میں تو ایک ہی سوت پڑا ہے۔ (رجنیو)

تم تو فقط دیدار گیا تری پڑھنا جانتے ہو

لیکن سچو ان تو میرے من میں بسا ہے

وہ تو میری زبان پر ہے، میری آنکھوں میں ہے



تو برہمن ہے اور میں کاٹی کا جلا

پر میری بات کان کھول کر سن لے۔

تو بادشاہوں اور امیروں کی ڈیوڑھی پر بھیک مانگتا ہے

اور میں اپنے بھگوان کا دھیان کرتا ہوں

پس بتا ہم دونوں میں کون بہتر ہے؟

اور جب مولوی طنز کرتے کہ تیری توختہ بھی نہیں ہوئی ہے پھر تو اسلام کا ذکر

کیوں کرتا ہے؟ تو کبیر جواب دیتے کہ

ہندو مسلمان کہاں سے آئے؟

کس نے ان کو الگ الگ راستوں پر لگایا؟

خوب سوچ، پکار کر کہ بتاؤ کہ کون جنت میں جائے گا اور کون جہنم میں؟

اے قاضی تیرا علم کس کام کا

تو نے جس کو پڑھایا وہ جاہل رہا

کسی ایک کو بھی معرفت نصیب نہیں ہوئی

تم ختنہ عورت کی ہوس میں کرتے ہو

مگر بھائی میرا عقیدہ ان چیزوں پر نہیں ہے

اگر خدا کو منظور ہوتا تو ہمیں مخنثون پیدا کرتا۔

اگر مرد تختے ہی سے مسلمان ہوتا ہے

تو پھر عورت مسلمان کیسے ہو؟

کیا تم اپنی بیویوں کو ہندو کہہ کر دھتکار دیتے ہو؟

اے بیوقوف! ان کتابی باتوں سے باز آ

اور خدا کی عبادت کر۔ اور

ظلم سے پرہیز کر

کبیر نے تو خدا کی رسی پکڑ لی ہے۔

کبیر کے دو بے اور اشلوک جب بہت مقبول ہونے لگے تو کٹر پنتھی انہیں  
ایسا پہنچانے پر تکل گئے۔ آخر مجبور ہو کر کبیر نے جو پنوں میں پناہ لی۔ وہی میں ان دنوں  
سلطان سکندر لودھی (۱۴۸۵ء - ۱۵۱۷ء) بادشاہ تھا۔ وہ کبیر کی تعلیمات سے  
اتنا متاثر ہوا کہ اس نے حکم جاری کیا کہ خبردار کوئی شخص کبیر کو تکلیف نہ پہنچائے۔  
تب کبیر بنارس واپس آئے اور کسی نے پھر ان کو نہ چھیڑا۔ آخر عمر میں وہ بنارس  
سے گھر چلے گئے اور وہیں وفات پائی۔ گھر ضلع بستی میں جلاہوں کی چھوٹی سی بستی  
ہے اور روایت ہے کہ جو کوئی وہاں مرتا ہے وہ گدھے کی جھون میں دوبارہ جنم  
لیتا ہے۔ کبیر آواگون کو نہیں مانتے تھے اور نہ ان کے نزدیک کوئی بستی مقدس  
یا منجوس تھی۔ اسی لئے کہتے ہیں کہ

کیا کاشی کیا اُدھر گھر رام ہر دے بس مورا

جو کاشی تن تھے کبیرا، رامے کون ہنوما

کاشی ہو یا اُجاڑ گھر میرے لئے دونوں برابر ہیں۔ کیوں کہ میرے دل میں  
سب کو انسا ہوا ہے۔ اگر کبیر کی روح اس تن کو کاشی میں بچ کر نجات پائے تو  
اس میں رام کا کون سا احسان ہے۔

کبیر اور دوسرے سنتوں کے بھجن اشلوک اور گیت پنجاب اور سندھ

میں بھی بہت مقبول ہوئے اور یہاں بھی بھکتی کا پرچار ہونے لگا۔ بلکہ حقیقت یہ ہے کہ بھکتی کی تحریک پنجاب اور سندھ میں شمالی ہند سے پہلے پہنچ گئی تھی۔ وادی سندھ میں بھکتی کا پرچار کرنے والوں میں نام دیو، سادھنا اور پھر گردانک جی زیادہ مشہور ہیں۔

نام دیو (۶۱۲۰ء - ۶۱۳۵ء) ہند کی راجھنیا کا بیٹا تھا۔ وہ ستارا ضلع (بھٹی) میں پیدا ہوا اور اُس کی مادری زبان مرہٹی تھی۔ جوان ہو کر وہ بُری صحبتوں میں پڑ گیا۔ اور ڈاکے ڈالنے لگا۔ ایک دن وہ ایک مندر کے باہر کھڑا تھا کہ پنج ذات کی ایک عورت اپنے بچے کو گود میں لئے آئی اور وہیں زمین پر بیٹھ گئی۔ بچہ روئے جا رہا تھا۔ ماں نے اس کو بہلانے کی بہتیزاکوشش کی لیکن وہ چُپ نہ ہوا تب پر وہ بچے کو پیٹنے لگی۔ نام دیو کو بچے پر بڑا ترس آیا اور وہ عورت کے پاس جا کر اسے ڈانٹنے لگا۔ عورت نے کہا کہ یہ بچہ دو دن سے بھوکا ہے۔ اور اب مندر کر رہا ہے کہ میں مندر میں جا کر وہاں سے بھگوان کا بھوک لے آؤں۔ نام دیو نے پوچھا کہ تیرا میاں کیا کرتا ہے۔ عورت نے جواب دیا کہ میرا میاں گھڑ سوار تھا پر اُس کو ایک ڈاکو نام دیو نے قتل کر دیا۔ اب میرے پاس ہڈی کا یہ ڈھانچہ رہ گیا ہے۔ کیا تم چاہتے ہو کہ بچہ کو یہی ڈھانچہ چبانے کو دے دوں۔

نام دیو اس سانحے سے اتنا متاثر ہوا کہ اُس نے ڈاکہ مارنا چھوڑ دیا اور بیراگی ہو گیا۔ وہ جہاں جاتا لوگوں کو پریم بھکتی کی تعلیم دیتا۔ گھومتے گھاتے وہ ۵۵ سال کی عمر میں پنجاب میں وارد ہوا اور گورداس پور کے ایک گاؤں بھٹیوال میں تالاب کے کنارے جھونپڑی بنا کر رہنے لگا۔ ایک دن آندھی آئی اور اس کی جھونپڑی کو اٹالے گئی۔

تب نام دیو نے جنگل کے کنارے دوسری جھونپڑی بنائی۔ یہ اشلوک نام دیو نے غالباً اسی واقعے کے بعد کہے تھے۔ اس میں خدا کو ترکھان سے تشبیہ دی گئی ہے۔

ایک پڑوسی نے نام دیو سے پوچھا

تیری جھونپڑی کس نے بنائی

اگر تو ترکھان کا نام بتا دے

تو میں اُسے دگنی مزدوری دوں گی۔

میری بہن! میرا ترکھان تجھے نہیں مل سکتا

میرا ترکھان تو آتما کی تھوٹی ہے۔

اگر کوئی جھونپڑا بنوانا چاہے تو

ترکھان کو پریم کی مزدوری دینی ہوگی۔

جب پوروش (انسان) اپنے گھر والوں سے تھوڑے تھوڑے

تب ترکھان آپ ہی اس کے پاس آجاتا ہے۔

میں اُس ترکھان کا حلیہ نہیں بتا سکتا۔

وہ تو ہر چیز میں اور ہر جگہ موجود ہے۔

کسی گونگے سے جس نے اُمرت چکھا ہو

اُمرت کا مزا پوچھو تو وہ کیسے بتائے گا۔

دھیرے دھیرے نام دیو کے چیلوں کی تعداد بڑھنے لگی اور جنگل کے پاس ایک

بستی آباد ہو گئی جو بعد میں گمتن کہلائی۔ نام دیو کی سادھی وہیں ہے۔ اور ہر سال

۱۳ جنوری کو وہاں نام دیو کا میلہ لگتا ہے۔



بھگت نام دیو کی مادری زبان مرہٹی تھی مگر گرو گرنہ صاحب میں اُن سے  
جو شہد منسوب ہیں اُن کی زبان شمالی ہند کی پراکرات ہے۔ اس پراکرت میں  
فارسی ادعسری کے الفاظ کثرت سے شامل ہیں۔ البتہ ان الفاظ  
کا تلفظ ہندوی ہے۔ اگر بھگت نام دیو کے شہد واقعی اُنہیں کی تصنیف ہیں  
تو اُن سے یہ پتہ چلتا ہے کہ تیرہویں صدی کے اواخر میں ستلج اور راوی کے دو آبے  
میں جو زبان رائج تھی وہ امیر خسرو کی زبان سے چنداں مختلف نہ تھی۔

میں اندھلے کی ٹیک تیرا نام کھوند کاہہ (خوند کاہہ)

میں غریب (غریب) میں مسکین، تیرا نام ہے آدھارا

کر یا، رحیا، اللہ تو گنی (غنی)

بادرا (حاضرہ) ہر دور (حضور) ددپس (دو پیش)، تو مئی (دین)

دیاؤ تو دھند بیا رتو دھنی

تو دانا، تو بینا، میں بچا کیا کری

ناتے چہ سوامی بکھند (بخشنند) تو ہری

(ترجمہ) خداوند! تو ہی مجھ اندھلے کی ٹیک ہے۔

میں غریب، میں مسکین، تیرا نام ہی میرے لئے سب کچھ ہے۔

اے کریم، اے رحیم، اے اللہ تو غنی ہے۔

تو ہی حاضر ہے اور میں تیرے حضور میں کھڑا ہوں

تو فیاضی کا دریا ہے، تو بہت دولت مند ہے۔

تو دانا ہے، تو بینا ہے، میں بے چارہ کیا کروں

اور نام دیو کے سوامی، تو بخشنے والا ہے، تو ہری ہے۔

صفاتِ خداوندی کی اسلامی اصطلاحوں کو ہندو دھرم کی اصطلاحوں سے  
 بلا کر خدا کا ایک بلا جلا تصور پیش کرنا بھکتی تحریک کی نمایاں خصوصیت ہے۔  
 بھکت نام دیو ایک اور شبند میں کہتے ہیں سہ

ہے یاراں، ہے یاراں کس کھری (خوش خبری)

بل بل جاؤں ہوں، بل بل جاؤں

نیکی تیری بیگاری، آلا دال، تیرا ناؤں

کجا آمد، کجا بھتی (رفتی) کجا می ر دی

دوار کانگری راس دراست، گوئی

کھوب (خوب) تیری پگڑی، میٹھے تیرے بول

دوار کانگری کا ہے کے منگول

چندیں ہیکار (ہزار) آلم (عالم) ایکل کھانا (خان)

ہم چنیں یا تساہ (بادشاہ) سانو لے برنا

آشپت گچ پت مزانرند

نامے کے سوامی، میرا مکند

(ترجمہ) اے میرے دوست اے میرے دوست، خوش خبری سنو

میں تیرے قربان جاؤں، میں تیرے قربان جاؤں

نیکی کا کام تیری بیگاری ہے، تیرا نام اُدنچا ہے

تو کہاں سے آیا ہے، تو کہاں تھا اور اب کہاں جا رہا ہے؟

یہ دوار کا شہر ہے۔ حق کہہ

تیری پگڑی بہت اچھی ہے، اور تیرے بول میٹھے ہیں

لیکن دودار کا نگر میں منگول کا کیا کام؟

ہزاروں میں بس تو ہی اکیلا خان (منگول) ہے۔

تو تو سانولے رنگ کے بادشاہ (کرشن بھگوان) کی مانند ہے۔

تو گھوڑوں کا مالک ہے، ہاتھیوں کا مالک ہے اور آدمیوں کا آقا ہے

تو نام دیو کا سوامی ہے، اور سب کا نجات دہندہ ہے۔

سادھنا سہوان (سندھ) میں پیدا ہوا تھا۔ اور ذات کا قصائی تھا۔ اُس کی

زندگی کے حالات پر گمنامی کے پردے پڑے ہوئے ہیں۔ بس اتنی بات کسی حد تک

یقین سے کہی جاسکتی ہے کہ وہ نام دیو کا ہم عصر تھا۔ سادھوؤں، سنتوں کی صحبت میں

بیٹھنے کی وجہ سے اس کی طبیعت اپنے پیٹھے سے اُچاٹ ہو گئی۔ اور وہ بھگت بن کر

سندھ میں پریم کا پرچار کرنے لگا۔

بھگت تحریک کے بانیوں نے خدا اور انسان سے پریم کا پرچار بڑے خلوص سے

کیا تھا۔ مگر اُن کی تحریک وادی گنگ و جمن میں اتنی طاقتور کبھی نہیں ہوئی کہ اُس

کے اثر سے ملک کی سیاسی اور سماجی زندگی کا ڈھانچہ بدل جاتا۔ کبیر، رائے داس،

دھنا، تسایں، دادو اور دوسرے بھگت بیشک سماجی اصلاح کے پتے دل سے

خواہاں تھے۔ لیکن اُن کا خیال تھا کہ ذات پات کا فرق، چھوت چھات، پلو جاپاٹ

اور طبقاتی اوجھ پونج پنڈتوں اور مولویوں کے ڈھونگ ہیں۔ لوگ اگر پریم کے

پرستار ہو جائیں اور دکھاوے کی رسموں کو ترک کر دیں تو خدا اور انسان کے

درمیان سے حجابات اٹھ جائیں گے۔ نفرت کی دیواریں گر جائیں گی۔ ہندوستان

برہمن اچھوت، راجا پر جا، چھوٹے بڑے سب بھائی بھائی بن جائیں گے۔ اور مسیح کے سارے دلدار دور ہو جائیں گے۔ ظاہر ہے کہ ہمارے ان نیک نیت بھکتوں کو ذات پات اور چھوٹے بڑے کے فرق کی معاشی نوعیت کا شعور نہ تھا۔ (شاید ہو بھی نہیں سکتا تھا) اور نہ طبقاتی جدوجہد کے ذریعہ سماجی انقلاب لانے کا مقصد تھا۔ سماجی انقلاب ممکن نہ تھا کیونکہ انقلابی حالات ہی موجود نہ تھے، وہ تو سماجی اصلاحات کے لئے حاکم وقت اور اُدبچے طبقوں سے لڑنے کے حق میں بھی نہ تھے بلکہ ان کو یقین تھا کہ مخالفوں کے دل پریم بھکتی سے بدلے جاسکتے ہیں۔

لیکن ادبچی ذات کے لوگ بھکتی کا یہ نسخہ آزمانے کے لئے تیار نہ تھے کیونکہ اس سے ان کے سماجی حقوق پر ضرب پڑتی تھی۔ نتیجہ یہ ہوا کہ دادی گنگ و جین کے بالائی اور متوسط طبقے مجموعی طور پر بھکتی تحریک سے الگ رہے۔ حتیٰ کہ یہ تحریک عام کاشتکاروں میں بھی مقبول نہیں ہوئی۔ نہ ہندوؤں نے اپنا دھرم چھوڑا اور نہ مسلمانوں نے اسلام کو ترک کیا البتہ دونوں کے درمیان مفاہمت کے رشتے مضبوط ضرور ہوئے۔ مگر بھکتی کے اس پودے نے سرزمین پنجاب میں پہنچ کر ایک تو انا عوامی تحریک کی صورت اختیار کر لی اور اس کی جڑیں زراعت پیشہ بستیوں میں پھیل گئیں۔ کچھ عرصے کے بعد ملک کے سیاسی حالات نے ایسا پٹا کھایا کہ اس تحریک سے وابستہ لوگوں کی ایک جداگانہ قوم بیکہ بن گئی۔ اس تحریک کے بانی گرو نانک جی تھے۔

گرو نانک جی ۱۴۶۹ء میں گجرات والے کے ایک گاؤں تلونڈی (مکانہ صاحب) میں پیدا ہوئے۔ اُن دنوں دہلی کا بادشاہ سلطان بہلول لودھی تھا۔ نانک کے پتا کاٹو چند ذات کے کٹری تھے اور گاؤں کے راجپوت سردار کے منیم۔ جوتشی



نے بچے کا نام نانک رکھا جو کیر کے نام کی طرح ہندوؤں اور مسلمانوں دونوں میں رائج تھا۔ نانک کی ابتدائی تعلیم پانڈ شالے میں ہوئی۔ نو دس سال کی عمر میں اُن کو ملا قطبالین کے مدرسے میں داخل کر دیا گیا لیکن نانک کا دل تعلیم میں نہیں لگا۔ اس لئے باپ نے پہلے اُن کو کھیتی باڑی کا کام سپرد کیا پھر دکانداری کا مگر نتیجہ خاطر خواہ نہ نکلا تب نانک کو اُن کی بہن کے پاس بھیج دیا گیا جو نواب دولت خان لودھی کے دیوان سے بیاہی ہوئی تھی۔ یہ وہی دولت خان لودھی ہے جس نے اپنے رشتہ دار سلطان ابراہیم لودھی کی پٹھان دشمنی سے خفا ہو کر بابر کو ہندوستان پر حملہ کرنے کی دعوت دی تھی۔ وہ لاہور اور ملتان کا صوبے دار تھا۔ نانک کو نواب کے خیرات خزانے میں نوکری مل گئی اور وہ آرام سے رہنے لگے۔ اسی اثنا میں اُن کی شادی سلاخن نامی ایک لڑکی سے ہو گئی۔ اودان کے دو بیٹے بھی پیدا ہوئے۔ ایک کا نام سری چند تھا اور دوسرے کا بچھی داس۔

مگر وہ بڑی بے چینی اور خلفشار کا زمانہ تھا۔ تیمور کے حملے (۱۳۹۸ء) نے سلطنت کی کمر توڑ دی تھی۔ دہلی دیرین ہو گئی تھی۔ بنگال، دکن، سندھ، مالوہ، گجرات، خاندیش، میواڑ اور کیشور کے صوبے ہمارے ایک ایک کر کے خود مختار بن بیٹھے تھے۔ باقی ماندہ علاقوں میں بھی آئے دن بغاوتیں ہوتی رہتی تھیں۔ آج اس نواب نے اطاعت سے انکار کر دیا۔ کل وہ راجہ کرکش ہو گیا۔ سلطان کی فوجیں بغاوتوں کو فرو کرنے میں مصروف رہیں اور گنہگاروں کے ساتھ بے گناہوں کا خون بھی بہتا رہتا۔ پٹھان امیروں کے جھگڑوں نے ملک کا نظم و نسق الگ تہ و بالا کر رکھا تھا۔ سلطان بہلول لودھی نے سلطنت کی گرتی دیوار کو سہارا دینے کی بہت کوشش کی لیکن اس کے جانشینوں میں کوئی جلیں یا علاء الدین

خلجی پیدا نہیں ہوا۔ جو سلطنت کی بنیادوں کو مستحکم کر سکتا۔ غرض کہ ہر شخص ہراساں تھا۔  
 ہر طرت بے یقینی تھی۔ اور لوگوں کے اخلاق روز بروز پست ہوتے جا رہے تھے۔  
 بس زبوں حالی پر نانک کا دل بہت کڑھتا تھا۔ وہ ہندو گھرانے میں پیدا  
 ہوئے تھے مگر ہندو مذہب سے نہیں کوئی دلچسپی نہ تھی۔ اُن کی ساری جوانی مسلمانوں  
 میں گزری تھی اور وہ اسلامی تعلیمات کا بڑا احترام کرتے تھے لیکن ان کو یہ دیکھ  
 کر بڑا دکھ ہوتا تھا کہ مسلمان بھی اتنے ہی دنیا دار، جاہ پرست اور خود غرض ہے جتنے  
 ہندو۔ اور مولوی بھی عوام کی اصلاح اور بہبودی سے اتنا ہی بے تعلق ہے جتنا  
 پنڈت۔ نانک کا دل دنیا سے اُچاٹ ہو گیا۔ انہوں نے نوکری پر لات ماری اور  
 گھر بار چھوڑ کر فقیری اختیار کر لی۔ تلونڈی کے ایک مسلمان میراٹی مردانہ اور بھائی بالا  
 نے اُن کا ساتھ دیا اور نانک سچائی کی تلاش میں نکل کھڑے ہوئے۔ وہ سادھوؤں  
 سنتوں، پیروں، فقیروں کی سنگت میں بیٹھے اور ان سے معرفت کی باتیں سیکھتے۔  
 جسکتی تحریک سے بھی وہ اسی سفر کے دوران میں واقف ہوئے۔ وہ بہت عرصے تک  
 پانی پت کے صوفی شیخ شرف، پاک پٹن میں بابا فرید شکر گنج کے خلیفہ شیخ ابراہیم  
 اور ملتان کے پیروں کی صحبت سے بھی فیض یاب ہوتے رہے۔ کہتے ہیں کہ انہوں نے  
 ایران اور عراق و عرب کے مقدس مقامات کا سفر بھی کیا تھا۔ سفر سے واپس آ کر انہوں  
 نے پنجاب کے دیہات میں اپنے مذہب کی تلقین شروع کر دی۔ چونکہ یہاں پانچ چھ سو سال  
 سے مسلمانوں کی حکومت قائم تھی۔ اور شاید ہی کوئی بستی ایسی ہو جس میں دو چار گھر  
 مسلمانوں کے نہ ہوں۔ اس لئے ہندوؤں کے کان بھی اسلام کی موٹی موٹی باتوں سے  
 آشنا ہو گئے تھے۔ لہذا اگر دنانک نے لوگوں کو نئے مذہب کی دعوت دیتے

وقت زیادہ تر اسلامی اصطلاحات ہی استعمال کیں۔ یوں بھی وہ اسلام بالخصوص وحدانیت کے فلسفے سے بہت متاثر تھے۔ اور آنحضرت صلعم کو مثالی شخصیت مانتے تھے۔ چنانچہ انہوں نے اپنے لئے آنحضرتؐ ہی کی ذات کو نمونہ بنایا نہ کہ کبیر اور نام دیو کو (ڈاکٹر تارا چند ص ۱۶۹)

گرو نانک کا راسخ عقیدہ تھا کہ مذہبی اختلافات کو ختم کئے بغیر معاشرے کی اصلاح نہیں ہو سکتی۔ ان کے خیال میں ہندومت اور اسلام دونوں ناکام رہے ہیں۔ ”دونوں ناکام رہے۔ تب خدا نے لوگوں کے دل بلانے کے لئے بہت سے فرقان بھیجے لیکن وہ متوجہ نہ کر سکے۔ تو میرا بیٹا ہے۔ تو دنیا میں جا۔ لوگ پتے راتے سے بھٹک گئے ہیں۔ اُن کو راہ راست پر لا۔ سچائی کا مذہب قائم کر۔ بدی کو دود کر۔ اور دونوں میں سے جو تیری طرف آوے اس کو قبول کر۔ جیو ہتیا سے بنا۔ غریبوں کی حفاظت کر۔ یاد رکھ کہ خدا کی ذات ہم لاکھ مخلوق میں جاری و ساری ہے۔“

گرو نانک اپنے آپ کو خدا کا رسول سمجھتے تھے۔ جس کو ”خدا کے دیوار سے آیتیں“ سودے اور حدیثیں عطا ہوئی ہیں۔ خدا ایک ہے۔ اُس کے سوا کوئی دوسرا خدا نہیں اور نانک خدا کا خلیفہ مسیح کہتا ہے۔

گرو نانک میل جول اور صلح و مہاشتی کا پیغام دیتے تھے لہذا ہندو مسلمان دونوں ان کی عزت کرتے تھے۔ اودان کی تعلیم سے اثر لیتے تھے۔ ستر سال کی عمر میں (۱۵۳۹ء) جب اُن کا انتقال ہوا تو کہتے ہیں کہ ان کی لاش کے پارے میں بھی وہی جھگڑا ہوا جو کبیر کی لاش پر ہوا تھا۔ مسلمان اُن کو اسلامی رسوم کے

مطابق دفن کرنا چاہتے تھے اور ہندوؤں کو جلانے پر مہر تھے لیکن لاش پر سے چادر ہٹائی گئی تو وہاں چند بچوں کے سوا کچھ نہ تھا۔ ہندوؤں نے اُس جگہ گورونانک کی سادھی بنائی اور مسلمانوں نے مزار تعمیر کیا لیکن دریا کے رادی کا سیلاب دونوں کو بہا لے گیا۔

### مہدوی تحریک

اُس زمانے کی ایک اور تحریک جس نے سندھ کی سیاست پر بھی گہرا اثر ڈالا مہدوی تحریک تھی۔ اس تحریک کے بانی سید محمد جو پوری تھے۔ (۱۸۴۳ء - ۱۸۵۰ء) سید محمد کی پیدائش کے وقت شرقی سلطنت عروج پر تھی۔ تیمور کے حملے کی وجہ سے دہلی میں ہٹو کا عالم تھا اور عالموں اور فن کاروں نے بھاگ بھاگ کر جو پور میں پناہ لی تھی۔ شرقی فرماں روا خود بھی علم دفن کے بڑے دلدارہ تھے۔ چنانچہ اُن کے عہد میں جو پور سمرقند اور گولکنڈے کی ہمسری کرتا تھا۔ سید محمد بڑے عالم فاضل بزرگ تھے۔ اور قلندانہ زندگی بسر کرتے تھے مگر ۱۸۴۶ء میں جب بہلول لودھی نے سلطان حسین شرقی (۱۸۵۸ء - ۱۸۴۶ء) کو شکست دے کر جو پور کو سلطنت دہلی میں شامل کر لیا تو جو پور کی ساری شان و شوکت خاک میں مل گئی۔ سید محمد جو پوری کو بڑا صدمہ ہوا۔ انہوں نے جو پور کے زوال کو اسلام کے زوال سے تعبیر کیا اور عہدِ نبویؐ کی اسلامی قدروں کی احیاء کے لئے اٹھ کھڑے ہوئے۔ عین ممکن ہے کہ اُن کے اس عزم میں مسلمانوں کو بھگتی تحریک کے اثر سے محفوظ رکھنے کا جذبہ بھی شامل ہو۔ انہوں نے ہندی آخر الزماں ہونے کا اعلان کیا اور یہ دعویٰ کیا کہ خدا نے مجھے مسلمانوں کو فتح و فوج سے نجات دلوانے پر مامور کیا ہے۔



ہزاروں خوش عقیدہ مسلمانوں نے اُن کے ہاتھ پر بیعت کر لی۔

مہدی موعود کا عقیدہ عیسائیوں کے مسیح موعود کے عقیدہ کی اسلامی شکل ہے۔ پڑانے زمانے میں عیسائیوں کا ایمان تھا کہ حضرت مسیح مصلوب ہونے کے ایک ہزار سال بعد دوبارہ ظہور کریں گے۔ اور دنیا میں خدا کی بادشاہت قائم کریں گے۔ جب حضرت امام حسن عسکری کے صاحبزادے مہدی کمسنی میں عراق کے ایک غار میں غائب ہو گئے اور اُن کا سراغ نہ ملا تو شیعوں نے یہ کہنا شروع کیا کہ حضرت مہدی فوت نہیں ہوئے ہیں بلکہ خدا نے اُن کو مٹو پوش کر دیا ہے اور جب مسلمان دین سے گمراہ ہو جائیں گے اور فسق و فجور کا غلبہ ہو گا تو حضرت مہدی ایک ہزار برس کے بعد دوبارہ ظہور فرمائیں گے۔ اسلام کو کفر کی بدعتوں سے پاک صاف کر دیں گے۔ اور دنیا میں اسلام کا بول بالا ہو گا۔ اس عقیدے کو آنحضرتؐ کی کسی متینہ حدیث سے بھی تقویت پہنچائی گئی اور رفتہ رفتہ مہدی موعود کا عقیدہ عام مسلمانوں کے دلوں میں بھی گھر کر گیا۔

سید محمد جو پوری نے جس وقت مہدی موعود ہونے کا دعویٰ کیا تو اتفاق سے ہجرتِ نبویؐ کو ہزار سال ہونے والے تھے۔ تیمور نے ملک میں جو تباہی مچائی تھی اور اس کے جانے کے بعد جو ابتری پھیلی تھی مسلمانوں نے اس کو مہدی موعود کی آمد کا پیش خیمہ خیال کیا اور سید محمد کے ارادت مندوں کی تعداد میں اضافہ ہونے لگا۔ علماء جو پور کو سید محمد کی مقبولیت ایک آنکھ نہ بھائی۔ اُن پر کفر اور الحاد کے فتوے لگائے گئے۔ اور ان کو اتنا تنگ کیا گیا کہ آخر کار مجبور ہو کر وہ گو لکنڈہ (دکن) چلے گئے مگر ان کو وہاں بھی چین سے بیٹھنا نصیب نہ ہوا۔ البتہ بہت سے لوگ ان کی تعلیم سے متاثر ہو کر مہدوی ہو گئے۔ (حیدر آباد

دکن میں مہدوی فرقہ اب تک موجود ہے۔ چنانچہ نواب بہادر یار جنگ مرحوم بھی مہدوی تھے، سید محمد نے دکن سے گجرات کا رُخ کیا اور وہاں سے ٹھٹھہ میں وارد ہوئے۔ یہاں انہوں نے کم و بیش ڈیڑھ سال قیام کیا۔ یہ ستمہ خاندان کے حکمران جامنڈا کا زمانہ تھا۔ کلہوڑا قوم کے سرداروں نے ان کی بڑی آؤ بھگت کی اور ان کے مرید ہو گئے۔ مرآۃ دولت عباسیہ کے مصنف کا بیان ہے کہ کلہوڑا خاندان کے بانی میاں آدم شاہ نے ان سے بیعت کی تھی۔ ان کے علاوہ سندھ کے تین مشہور بزرگوں — قاضی قاضی، مولوی الیاس اور مرزا شاہین بکھری — نے بھی سید محمد سے فیض حاصل کیا تھا۔ وہ جمع کرتے جا رہے تھے بلوچستان میں فرقہ کے مقام پر کسی دشمن نے ان کو قتل کر دیا۔

لیکن کلہوڑا بدستور سید محمد جو پنوری کے اصولوں پر کاربند رہے مہدوی ذاتی ملکیت کے خلاف تھے۔ اُن کا دعویٰ تھا کہ اسلام ذاتی ملکیت کی اجازت نہیں دیتا بلکہ مشترکہ ملکیت کی تائید کرتا ہے۔ چنانچہ مہدوی ہونے کے بعد ہر شخص اپنا سارا اثاثہ جمعیت کے حوالے کر دیتا تھا۔ غالباً یہی وہ طرزِ عمل تھا جس نے علمائے دین اور اُمراء سے سلطنت کو مہدویوں کا جانی دشمن بنا دیا تھا۔

میاں آدم شاہ کلہوڑا نے سید محمد جو پنوری کا مرید ہونے کے بعد زمین کی مشترکہ ملکیت کو سیاسی قوت حاصل کر کے کا ذریعہ بنایا۔ اُن کو جو خالی زمین ملتی اس پر مسریدوں کے مشترکہ استعمال کے لئے قبضہ کر لیتے تھے مریدوں کی تعداد بڑھتی گئی، اور میاں صاحب مشترکہ زمین کی توسیع میں مصروف ہو گئے۔ گرد و پیش کے زمینداروں نے ملتان کے صوبے دار سے شکایت کی۔ میاں آدم شاہ

گرفتار ہوئے اور ملتان میں قتل کر دیئے گئے۔ اُن کا مزار سکھر سے باہر ایک پہاڑی پر واقع ہے۔

مہمدویت احیاء اسلام کی جارحانہ تحریک تھی۔ مہمدیوں کا عقیدہ تھا کہ شعارِ اسلامی پر پابندی سے عمل کرنا ہر مسلمان کا فرض ہے۔ ادا اگر کوئی شخص الیاء کرے تو اس کو سزا دے کر مجبور کرنا چاہیے۔ چنانچہ یہ لوگ مسلح ہو کر بازاروں میں نکلتے۔ اگر کوئی حرام چیز فروخت ہوتی دیکھتے تو اس کو ضائع کر دیتے اور بیچنے والے کو سخت سزا دیتے تھے۔ حکام اُن سے اتنے خوفزدہ رہتے تھے کہ کوئی ان کی سرگرمیوں میں مداخلت کی جرأت نہ کرتا تھا۔

کہتے ہیں کہ اسلام شاہ سوہی اپنی سیاسی مصالحتوں کی بنا پر ابتدا میں مہمدیوں کی حوصلہ افزائی کرتا تھا۔ وہ مولویوں کا اثر توڑنے کے لئے مہمدیوں کو استعمال کرتا چاہتا تھا۔ اُن دنوں مہمدوی تحریک کے سرغنہ شیخ علانی بیاڑوی تھے۔ اسلام شاہ نے اُن کو آگرہ طلب کیا۔ وہ دیوار میں آئے مگر بادشاہ کے سامنے جھک کر کوٹش بجالانے کے بجائے فقط السلام علیک پر اکتفا کی۔ صدر الصدور ملا عبداللہ نے دوسرے مولویوں سے مل کر شیخ علانی پر کفر کا فتویٰ صادر کیا اور بادشاہ سے شیخ علانی کو قتل کرنے کی اجازت مانگی۔ مگر اسلام شاہ نے اُلٹے اُن کو محتسب کا عہدہ پیش کیا۔ لیکن شیخ علانی نے بادشاہ کی یہ درخواست رد کر دی۔

جب مذہبی دلیلیں کارگر نہ ہوئیں تو مولویوں نے سیاسی حربے استعمال کرنے شروع کئے۔ اور بادشاہ سے کہا کہ مہمدوی ریاست کے لئے بہت بڑا خطرہ ہیں۔ انہیں دنوں ہندیہ کا صوبہ دار بہار خان سردانی اپنے قبیلے سمیت مہمدوی ہو گیا۔

اس پر صدر الصدور نے بادشاہ کے کان بھرے اور کہا کہ مہدوی سلطنت پر قبضہ کرنے کے خواب دیکھ رہے ہیں۔ ۱۵۳۹ء میں اسلام شاہ کو نیازی پٹھانوں کی بغاوت فرو کرنے پنجاب جانا پڑا۔ جب وہ بیانہ کے قریب پہنچا تو صدر الصدور نے اس کو شیخ عبداللہ نیازی کے خلاف بھڑکایا جو بیانہ کے نواح میں تین چار سو مسلح مہدویوں کے ساتھ مقیم تھے اور باغی نیازیوں سے بھی ان کی راہ رسم تھی۔ اس پر بادشاہ مہدویوں کا مخالف ہو گیا۔ اس نے عبداللہ نیازی اور شیخ علانی کو گرفتار کر لیا۔ اور حکم دیا کہ ان کے گڑھے لگائے جائیں۔ عبداللہ نیازی نے توبہ کر لی البتہ شیخ علانی اپنے عقیدے پر قائم رہے اور کوٹل کی تاب نہ لا کر اس جہان سے چل بے۔ شیخ علانی کی وفات کے بعد مہدویوں کا قتل عام شروع ہو گیا۔

### سماجی حالات

سلطنت دہلی کا معاشرہ قرون وسطی کے دوسرے معاشروں کی مانند ایک عظیم الشان اہرام تھا۔ اس اہرام کی دیواروں کو کاشتکار اپنے کندھوں پر اٹھائے ہوئے تھے اور اہرام کی چوٹی سلطان کی ذات تھی۔ تب ہی تو امیر خسرو نے کہا تھا کہ "تاج سلطانی کے ہر موتی میں دھقانوں کی آنکھوں سے بہنے والے خون کے قطرے کی آبِ قلب جھلکتی ہے۔" تخت شاہی کے ارد گرد محل کے شہزادوں، امیروں، فوج کے سالاروں اور دین کے فقیہوں کا ہجوم رہتا تھا۔ سلطان بظاہر مطلق العنان فرماں روا تھا۔ اور اس کی زبان سے نکلا ہوا ہر کلمہ شاہی فرمان کی حیثیت رکھتا تھا لیکن وہ عموماً اپنے وزیروں اور مصاحبوں کے مشورے پر عمل کرتا تھا البتہ تمام عہدوں، جاگیریں اور منصبوں کا انحصار سلطان کی خوشنودی پر تھا۔ کوئی قانون یا قوت اس کے اختیار میں مانع نہیں ہو سکتی تھی۔ اور نہ وہ اپنے افعال کے لئے کسی کے سامنے



جواب دہ تھا۔ وہ فوج کا سپہ سالار بھی ہوتا تھا، درمختہ، انتظامیہ اور عدلیہ یعنی ریاست کے تینوں عناصر ترکیبی کی طاقت کا سرچشمہ بھی۔ اس کے اقتدار کی بقا اور تحفظ میں عوام کے تعاون یا مرضی کو چنداں دخل نہیں ہوتا تھا۔ بلکہ اس کا دار و مدار فوج کی طاقت اور بادشاہ کی ذاتی صلاحیتوں پر ہوتا تھا۔ بادشاہ اگر نااہل ثابت ہوتا تھا تو امراء سلطنت اس کو تخت سے اتار کر کسی اور کو بادشاہ بنا دیتے تھے۔

سلطان کی اس مطلق العنانی کو شرعی جواز علماء دین فراہم کرتے تھے۔ وہ قرآن اور حدیث سے یہ ثابت کرتے تھے کہ یہ صاحب امر یعنی حاکم وقت کی اطاعت پر مسلمان کا دینی فریضہ ہے اور سلطان کی نافرمانی شرع کی رو سے گناہ کبیرہ ہے۔ نطفہ یہ ہے کہ عام مسلمانوں کو حاکم وقت کے انتخاب میں کوئی دخل نہ تھا۔ البتہ سلطان کی نابعداری اُن پر واجب تھی۔ خواہ سلطان بہ غلام حبشی یا اپانچ ہی کیوں نہ ہو۔ (تاریخ فخرالدین مبارک شاہ - صفحہ ۱۲ بحوالہ ڈاکٹر محمد اشرف)۔ مولویوں کی اس نوازش سے سلاطین دہلی کو ہزیم ہشتم سے صدیوں پیشتر ظلم الہی اور استحقاق ایزدی (DIVINE RIGHTLY KING) کی سند مل گئی تھی۔

سلطنت کی آمدنی کا بڑا حصہ دربار کی شان و شوکت اور محلات شاہی کے مصارف پر خرچ ہوتا تھا۔ مصارف کا اندازہ اس سے لگایا جاسکتا ہے کہ سلطان علاؤ الدین خلجی (جو کبچوس مشہور ہے) کے محل میں غلاموں کی تعداد پچاس ہزار تھی جو فیروز شاہ تغلق کے عہد میں بڑھ کر دو لاکھ ہو گئی۔ یہ لوگ بہ ہندوگان خاص کہلاتے تھے۔ شاہی حرم اور حرم سرا کے لواحقین کی تعداد بھی ہزاروں

تکت پہنچتی تھی۔ ان کے علاوہ وہ ندیم، بخومی، جوتشی، گویتے، سائندے، بھانڈے، مسخرے، لطیف گو، شاعر، مولوی اور مصاصین خاص تھے۔ جن کا سلطنت کے نظم و نسق سے کوئی تعلق نہ تھا بلکہ وہ سلطان کے ذاتی ملازم سمجھے جاتے تھے۔ یہ سالک الابصار میں لکھا ہے کہ سلطان محمد تغلق ۱۲ سو طبیبوں، ۱۲ سو موسیقاروں اور ایک ہزار شاعروں کی پرورش کرتا تھا۔ اور ایک ہزار غلام گویتے خانوادہ شاہی کو کھانا سکھانے پر مامور تھے اور دس ہزار شکرے باز اور تین سو ہنکوسے بھی بادشاہ کے ملازم تھے۔ اور تین ہزار وہ افراد جو شکرہوں کی کھانے پینے کی مزوریات پوری کرتے تھے۔

بادشاہ کے دسترخوان پر روزانہ پانچ سو آدمی کھانا کھاتے تھے اور شاہی بادچی خاؤں کے لئے روزانہ پہلے ۲ ہزار بیل، ۲ ہزار بھیڑیں اور بے شمار پرند زنج کئے جاتے تھے۔

خانوادہ شاہی کی مزدوروں کے لئے متعدد کارخانے قائم تھے۔ مثلاً کپڑے کے کارخانے میں چار ہزار مزدور کام کرتے تھے۔ ان کارخانوں کی نگرانی معتبر امرا کے سپرد تھی۔ اور مزاج عقیف لکھتا ہے کہ ان کی تنخواہیں شہر قسطنطنیہ کی آمدنی کے برابر تھیں۔

بادشاہ سے نیچے درجے پر پہلے دولت کا طبقہ تھا جو اُمراء دربار (اہل قلم) اور سالاران فوج (اہل سیف) پر مشتمل تھا۔ ان میں کچھ ترک تھے، کچھ افغان اور کچھ وہ روسا جن کے اجداد نے ہندوستانی عورتوں سے شادی کر لی تھی۔ دراب ان کی اولاد کا شمار ہندوستانی امرا میں ہوتا تھا۔ سلطنت کا کردار

چونکہ عسکری تھا اس لئے، اہل قلم، طبقے کو بھی فہم و جنک میں مہارت حاصل کرنی پڑتی تھی کیونکہ دربار میں ترقی کا انحصار بڑی حد تک جنگی مہموں میں سرخروئی پر ہوتا تھا۔ ان کے کھیلوں کی نوعیت بھی رزمیہ ہوتی تھی۔ چنانچہ ایک مثالی امیر کے لئے پولو، کشتی، شہ سواری، شمشیر زنی، تیراغازی اور نیزہ بازی سے واقفیت لازمی تھی۔ بزمیہ تفریحوں میں شاعری اور رقص و موسیقی کے علاوہ شطرنج، گنچہ اور چوڑ، کاروانچ عام تھا۔ اُمراء کی اولاد کو آدابِ محفل کے ساتھ یہ ہنر بھی پکپن ہی سے سکھائے جاتے تھے۔

سلطنت کے تمام بڑے بڑے مہمدوں پر اہل دولت ہی کی اجارہ داری تھی۔ مگر ان کی آمدنی کا اصل ذریعہ وہ آراضیاں تھیں جو ان کو اقطاع کے طور پر سلطان عطا کرتا تھا۔ بسا اوقات پورے پورے ضلع متقاطعہ داروں کے حوالے کر دیے جاتے تھے۔ متقاطعہ دار اپنے علاقے کا مختار مثل ہوتا تھا۔ وہ نظم و نسق کے مصارف وضع کر کے ایک معقولہ رقم سال بہ سال شاہی خزانے میں داخل کر دیتا تھا یہ اُمراء عموماً دارالسلطنت یا صوبے کے صدر مقامات پر رہتے تھے۔ ان کی جاگیروں کا انتظام ان کے نائب کرتے تھے۔ یا جاگیروں کو ٹھیکے پر دے دیا جاتا تھا۔ البتہ یہ اقطاع موروثی نہیں ہوتی تھی بلکہ متقاطعہ دار کے مرنے یا معتبوب ہو جانے کی صورت میں ریاست کی ملکیت بن جاتی تھی۔ اور سلطان جس کو چاہتا تھا اس کے حوالے کر دیتا تھا۔

اہل دولت بڑے ٹھاٹھ باٹھ سے رہتے تھے۔ زنان خانے میں کینز، ہاؤ خواجہ سرا، ڈیوڑھی پر غلام، چوہدار، دربان، دسترخوان پر مہمانوں کا ہجوم،

پیادے سوار ہستی، گھوڑے فرنگہ اُمرار سلطنت کو چھوٹے پیمانے پر بھی مگر وہ تمام نعمتیں حاصل تھیں جن سے سلطان نطف اندوز ہوتا تھا۔ فنون لطیفہ کی سرپرستی بھی یہی لوگ کرتے تھے بلکہ شاعر، موسیقار اور دوسرے اہل فن اور ہنرمند پہلے نوابوں کی دیوڑھیوں سے وابستہ ہوتے تھے اور تب اُن کی رسائی دربار شاہی تک ہوتی تھی۔ جس طرح اہل ثروت و جاہ نے آج کل تفریحوں کے لئے بڑے بڑے کلب بنا رکھے ہیں اسی طرح قرونِ وسطیٰ میں یہ اکھاڑے ہوتے تھے۔ ان اکھاڑوں میں کشتی، بنوٹ، گتگہ پھری کے علاوہ مناظرے اور مشاعرے ہوتے تھے۔ نائے دلوش اور رقص و سرود کی محفلیں جیتی تھی اور پتلیوں (پیشہ ور ناچنے والیاں) سے مہکتیں گرم ہوتی تھیں۔ اسلام شاہ سوری نے جب یہ دیکھا کہ اکھاڑے اُمرا کی سیاسی سازشوں کا مرکز بن گئے ہیں تو اُن کو بند کر دیا۔ چنانچہ ہدایونی لکھتا ہے کہ

”پاتراں را اذ اُمرائی کہ اکھاڑہ داشتند آں در ہند مشہور است  
ہمسہ گرفتند۔“

دوسرا طبقہ جو اثر و رسوخ میں اہلِ دولت سے کم نہ تھا، اہلِ سعادت کا تھا۔ علماء دین، قضاة، دانش ور اور سیدیوں کا شمار اسی طبقے میں ہوتا تھا۔ علماء کو دستار بندان کے لقب سے یاد کیا جاتا تھا اور سیدیوں کو ”کُلاہ داراں“ کے لقب سے۔ اہلِ سعادت مجموعی اعتبار سے نہایت تنگدل، متعصب اور معرور لوگ تھے۔ ان میں جو شخص دربار سے جتنا قریب ہوتا تھا۔ اس کا اخلاق اتنا ہی پست ہوتا تھا۔ یہی وجہ ہے کہ امیر خسرو کا سادیمع



المشرب انسان جس نے سات بادشاہوں کا زمانہ دیکھا تھا، اہل سعادت کا ذکر  
 بڑی حقارت سے کرتا ہے۔ وہ مطلع الانوار میں لکھتا ہے کہ قضاۃ جن کا منصب  
 عدالت کے فیصلے کرنا ہے علم فقہ سے نا بلد ہیں۔ علماء میں کبر و رعیت اور منافقت  
 عام ہے۔ وہ اسی سینے میں شراب کے جام اٹھاتے ہیں جس سینے میں قرآن  
 محفوظ ہے۔ (صفحہ ۵۸) حقیقت یہ ہے کہ لوگ علماء دین کا احترام و ادب کرتے  
 ہیں ورنہ اوصاف ذاتی کو دیکھا جائے تو عام انسان ان مولویوں سے لاکھ  
 درجہ بہتر ہیں (صفحہ ۶۰)۔

تیسرا طبقہ ساہوکاروں اور سوداگروں کا تھا۔ یہ لوگ زیادہ تر ہندو ہوتے  
 تھے۔ حاجت مندوں کو روپیہ سود پر قرض دینا اور ملکی اور غیر ملکی اشیاء کو  
 ایک جگہ سے دوسری جگہ لے جا کر دکان داروں کے ہاتھ فروخت کرنا ان کا  
 پیشہ تھا۔ شمالی ہند میں سب سے اہم تجارتی جمیعت ملتانوں کی تھی چنانچہ ہر  
 تجارت پیشہ شخص کو ملتانیا تصور کیا جاتا تھا۔ جنوبی ہند میں یہ کام گجراتی بنے  
 کرتے تھے۔ البتہ غیر ملکی تاجروں کا لقب خراسانی تھا۔

شہروں اور قصبوں میں مختلف صنعتیں قائم تھیں۔ مثلاً پارچہ بانی کی صنعت  
 سونے چاندی، تانبے اور لوہے کی صنعت، سنگ سازی، شکر سازی،  
 نیل سازی، کاغذ سازی اور چرم سازی وغیرہ بیشتر صنعتی پیداوار بالائی طبقوں  
 کے کام آتی تھی البتہ ان چیزوں کی برآمد بھی بہت بڑے پیمانے پر ہوتی تھی۔ درآمد  
 برآمد کا سب سے بڑا مرکز گجرات کی بندرگاہیں تھیں۔

مگر ملکی معیشت کی ریڑھ کی ہڈی زراعت تھی۔ ملک کی غالب اکثریت

کا پیشہ کھیتی باڑی تھا۔ یادہ پیشے جن کا تعلق زرعی پیداوار سے تھا۔ بیشتر آبادی آبادی کھیتوں کے درمیان چھوٹے چھوٹے دیہاتوں میں رہتی تھی اور بڑی حد تک خود کفیل تھی۔ ان دیہاتوں میں تقسیم کار کا نہایت ابتدائی اور آسان طریقہ رائج تھا۔ مثلاً کاشتکار غلہ پیدا کرتا تھا۔ بڑھئی ہل، چرنے اور بیل گاڑیاں تیار کرتا تھا۔ لوہار زرعی آلات و اوزار بناتا تھا۔ کھارمٹی کے برتن اور چار مولیشیوں کے ساز تیار کرتا تھا۔ جولاہا کپڑا بناتا تھا۔ عورتیں گھر سنبھالتی تھیں۔ مولیشیوں کی دیکھ بھال کرتی تھیں۔ بوائے کٹائی کے وقت مردوں کا ہاتھ بٹاتی تھیں۔ اور فرصت کے اوقات میں چھوٹی چھوٹی گھرلو صنعتوں سے اپنا جی بھلاتی تھیں۔ مثلاً مونج سے چھینک اور پٹاریاں بنانا یا سوت اور ریشم سے کڑھائی کرنا۔ یہ چیزیں ذاتی استعمال کے لئے ہوتی تھیں بازار میں نہیں بکتی تھیں۔ ہر گاؤں میں بننے کی دو ایک دکانیں ہوتی تھیں جہاں سے لوگ جنس کے عرصہ تک، مسالے اور دوائیں خرید لیتے تھے۔ جنس کا تبادلہ عام طور پر جنس سے ہوتا تھا۔ فاضل پیداوار کی نکاسی کے لئے جگہ جگہ بازار لگتے تھے۔ روپے پیسے کا پن بہت کم تھا۔ سکے رجیل، اور تنک (تانبہ) چاندی اور سونے کے ہوتے تھے اور کاشتکار ان سے عورتوں کے زیور بنوا لیتا تھا یا پھر ان کو زمین میں دفن کر دیتا تھا۔ تاکہ وقت ضرورت کام آئے۔ شادی غمی کی رسموں کے لئے پنڈت اور مولوی ہوتے تھے۔ یہی لوگ بچوں کو لکھنا پڑھنا بھی سکھاتے تھے۔ ہتھوروں کے موقع پر عورتیں اور مرد رنگ برنگے کپڑے پہن کر خوشیاں مناتے اور ناچتے گاتے تھے۔ مرد فرصت کے وقت چوپال میں بیٹھ کر باتیں کرتے تھے۔ کوئی پرہیزی آجاتا تو اس کی بڑی خاطر

تواضع ہوتی تھی۔ البتہ کسی اجنبی کورات کے وقت گاؤں میں داخل ہونے کی اجازت نہ تھی۔ گاؤں والے سب کام مل کر کرتے اور آڑے وقت میں ایک دوسرے کے کام آتے تھے۔ پیداوار کا تقریباً نصف حصہ مقاطعہ دار یا سرکار کا حق ہوتا تھا۔ بقیہ نصف سے کاشتکار اپنی مزدوریں پوری کرتا تھا۔ کاشتکار عموماً گندم، جو، چاول، گنا، دالیں اور سبزیاں اگاتے تھے اور یہی اُن کی روزمرہ کی خوراک تھی۔ گوشت بہت کم کھایا جاتا تھا۔ البتہ مولشیوں کے دودھ سے دہی اور گھی بنا لیا جاتا تھا۔ ہر گاؤں کا ایک مکھیا ہوتا تھا۔ گاؤں میں امن قائم رکھنا سرکاری واجبات ادا کرنا اور پنچایت کی مدد سے گاؤں والوں کے جھگڑے چکانا اس کے فرائض میں داخل تھا۔ عام دیہاتی سفر شاذ و نادر ہی کرتے تھے۔ اُن کی قرابت داریوں کا دائرہ بھی دس پندرہ میل سے زیادہ نہیں ہوتا تھا۔ اس دائرے کے باہر کا سارا علاقہ ان کے لئے پردیس تھا۔ پُر اسرار اور نامعلوم۔

ملکت کے اُمور میں دیہات کے باشندوں کو کوئی دخل نہیں ہوتا تھا۔ اس وجہ سے ان کو اس سے کوئی دلچسپی نہیں تھی کہ دہلی کے تخت پر کون بیٹھا اور کون مہرل ہوا۔ بشرطیکہ ان کے گاؤں کی چھوٹی سی دنیا پر اس تبدیلی کا کوئی اثر نہ پڑے۔ عام رعایا کی فلاح و بہبود کے منصوبے بنانا، محنت کشوں کے ذرائع آمدنی میں اضافہ کرنا، یا ان کے معیار زندگی کو بہتر بنانا، اُن کے لئے در سگاہیل حد شفا خانے قائم کرنا یا صحت عامہ کے تحفظ کے لئے احتیاطی تدابیر اختیار کرنا، سلطان یا اُمراء سلطنت کے فرائض میں شامل نہ تھا۔ ہر شخص روزی روزگار حاصل کرنے کے لئے آزاد تھا۔ سلطنت کی ذمہ داری کوئی نہ تھی۔

عورتوں کی حیثیت : اس میں کلام نہیں کہ مسلمان حکمرانوں کی بدولت یہاں صدیوں کے بعد پہلی بار ایک مستحکم مرکزی حکومت قائم ہوئی۔ ایسی حکومت جس کے احکام پر پشاور سے بنگال اور دہلی سے اس کماری تک باقاعدگی سے عمل ہوتا تھا۔ یہ سچ تو یہ ہے کہ ہندوستان ٹیلے کے نقشے پر ایک جزائیاتی اور سیاسی وحدت کی شکل میں سلاطین دہلی کے عہد ہی میں ابھرا بلکہ ہندوستان ہندوستان کہلانے کا مستحق ہی اسی زمانے میں ہوا۔ مسلمان حکمرانوں نے سلطنت کے نظم و نسق کے جو اصول وضع کئے وہ ہندو دود سے بدرجہا بہتر تھے اور انہوں نے جس تہذیب کو یہاں رواج دیا وہ بھی کہیں زیادہ ارفع و اعلیٰ تھی۔ البتہ ترکوں اور افغانوں کے عہد میں عورتوں کی یا انھوں اور بچے طبقوں کی عورتوں کی سماجی حیثیت میں کوئی اضافہ نہیں ہوا۔ بلکہ ان کا رتبہ پہلے سے بھی کم ہو گیا۔ اس کی سب سے نمایاں مثال پردہ ہے جو غزنویوں کے دود میں یہاں پہلی بار رائج ہوا۔

ہندو معاشرے میں ہر طبقے کی عورت آزادی سے باہر نکلتی تھی۔ البتہ گونگٹ کاٹھ کر مقدسی اور استخری ناقل ہیں کہ ملتان میں عورتیں بازاروں میں چلتی پھرتی تھیں مگر نظریں نیچی کر کے اور کسی غیر مرد سے بات چیت نہیں کرتی تھیں مسلمانوں کے عہد میں پردے کا رواج — کم از کم بالائی اور درمیانہ طبقوں میں — رفتہ رفتہ اتنا بڑھا کہ ہندو عورتیں بھی مسلمان عورتوں کی مانند پردے میں بیٹھ گئیں۔ چنانچہ تاریخ فخر الدین مبارک شاہ میں لاہور کے غزنوی فرماں روا بہرام شاہ کا ایک واقعہ لکھا ہے کہ ایک بار سلطان کی ایک چہیتی ہندو کیز بیمار ہوئی۔ طبیب نے نبض دیکھنی چاہی تو اس کے لئے سلطان خاص طور پر اجازت



طلب کی گئی۔ آخر طے پایا کہ طبیب پروے کی ادھ سے نبض دیکھ لے۔ کینز کو اس کے سامنے نہ لایا جائے۔

پروے کی وجہ سے اونچے اور درمیانہ طبقے کی عورتیں اپنا بچہ ہو کر رہ گئیں۔ لیکن ہیں یہ نہ بھولنا چاہیے کہ دیہات کے کاشتکاروں اور پچھلے طبقے کی عورتوں میں پردہ کبھی مقبول نہیں ہوا۔ وہ تھان عورتیں بدستور بلا پردہ کئے اپنے کاموں میں مصروف رہتی تھیں۔ بہت ہوا تو اجنبی کو دیکھ کر گھونگھٹ نکال لیتی تھیں۔ مسلمانوں نے پروے کی لعنت اگر ہندوؤں پر تنوپی تو ان کی بعض بدعتوں کو اپنایا بھی۔ مثلاً بیوہ کی شادی مسلم معاشرے میں معیوب نہیں خیال کی جاتی تھی۔ اسکے برعکس ہندو معاشرے میں بیوہ عورت زندہ لاش سے زیادہ وقعت نہ رکھتی تھی۔ اس کو دوسری شادی کی ہرگز اجازت نہ تھی۔ اس کی وجہ سے سماج میں طرح طرح کی اخلاقی خرابیاں پیدا ہوتی تھیں۔ ہندوستانی نو مسلموں نے دین اسلام کو قبول کر لیا لیکن اپنے بہت سے پرانے ہندو رسم و رواج ترک نہیں کئے۔ مثلاً زچگی، شادی بیاہ اور غمی کی رسمیں۔ وہ بیوہ عورت کو چاہیں زندہ جلا تو نہیں سکتے تھے البتہ ہندوؤں کی طرح انہوں نے بھی بیواؤں کو دوسری شادی کی اجازت نہیں دی تھی۔ وہ اپنی عورت و وقار کی توہین سمجھتے تھے۔ رفتہ رفتہ ترک اور افغان خاندانوں میں بھی بیوہ کی دوسری شادی کا رواج قریب قریب ختم ہو گیا۔

اسلامی شرع کی رو سے عورت آہل مالک میں ایک تنہائی کی حصار ہوتی ہے مگر دھرم شاستر کی رو سے ہندو عورت کا آہل مالک میں کوئی حق نہیں ہوتا۔ اس معاملے میں بھی ہندوستانی نو مسلم اپنی پُرانی ریت پر قائم ہے۔ انہوں نے

احکام شرعی کی بھی پروا نہ کی اور عورتوں کو وراثت سے محروم کر دیا۔ ان کی دیکھا دیکھی بہت سے ترک اور افغان خاندانوں نے بھی اس ہندوئی رسم کو اپنا لیا۔ چنانچہ آج بھی بہت سے مسلمان رڈسا میں لڑکی کو جائداد میں کوئی حصہ نہیں ملتا۔ ہندو سماج میں نواح گانے کو بڑی اہمیت حاصل ہے۔ ان کے مذہب میں رقص اور موسیقی تفریح کے مشغلے نہیں ہیں بلکہ سبگوان سے پریم کے اظہار کے بڑے چٹے اور معصوم طریقے ہیں۔ اسی لئے ہندوؤں میں نواح گانے کو محبوب نہیں خیال کیا جاتا بلکہ تقدس اور عبادت کا مرتبہ دیا جاتا ہے۔ ہندوؤں میں سنگھ ٹھکتے ہیں، گھنٹے بجتے ہیں، بھجن گائے جاتے ہیں اور ڈھولک اور مردنگ پر رقص ہوتے ہیں۔ ہندوؤں کے بہت سے آگ راگیاں دیوتاؤں اور پرانے ریشیوں سے منسوب ہیں اور ان کے گیتوں میں کرشن رادھا، رام چند جی اور سیتا کے گُن گائے جاتے ہیں۔ اسی بنا پر قرون وسطیٰ میں خوش حال ہندو گھروں کی لڑکیوں کو شادی سے پیشتر رقص و موسیقی کی باقاعدہ تعلیم دی جاتی تھی اور مردوں کے کان بھی ان فنون سے مانوس رہتے تھے۔

اس کے برعکس رقص اور موسیقی کو علمائے دین نے حرام قرار دے دیا تھا۔ مسلمان گھروں میں ساندوں کا داخلہ ممنوع تھا اور سازوں کی مدد سے ناچنے گانے کی اجازت نہ تھی مگر رقص و موسیقی کا جادو مولویوں کے فتوؤں سے بھی ٹوٹ نہ سکا۔ مسلمان اُمراء اور رڈسا اپنے گھروں میں تو نواح گانا رائج نہ کر سکے البتہ انہوں نے اپنے شوقِ تماشا کے تسکین کے لئے شہر کے چکلوں کی سرپرستی شروع کر دی۔ یہ چکلے پیشہ ور گانے اور ناچنے والی عورتوں کے اڈے بھی ہوتے تھے اور بہن کا سودا۔

کرنے والی عورتوں کی خواب گاہیں بھی۔ اہل دولت کے اکھاڑوں میں انھیں پیشہ ور  
پتڑیوں سے صحبت کا لطف اٹھایا جاتا تھا۔ ان کی طرح ترقی کا مقصد فن تہذیب میں پیٹ بھروں  
کی تفریح اور ہوس کی آسودگی کا وسیلہ بن گیا۔

رفتہ رفتہ چٹکوں کی آبادی اور رونق اتنی بڑھی کہ حکومت کو ان کی نگرانی  
کے لئے جدا محکمہ قائم کرنا پڑا۔ تاریخ فرشتہ میں لکھا ہے کہ جب سلطان علاؤ الدین  
خلجی تمام اجناس بازاری کے نرخ مقرر کر چکا تو ایک منہ چڑھے معاصی کے عرض کی  
کہ جہاں پناہ نے سب چیزوں کے بھاؤ کو مقرر کر دیتے لیکن اس چیز کا بھاؤ جس کی  
مانگ بازار میں سب سے زیادہ ہے مقرر نہیں کیا۔ بادشاہ نے حیران ہو کر پوچھا کہ بتاؤ  
وہ کیا شے ہے؟ تبس پر مصاحب نے جواب دیا کہ چٹکے کی کسبیاں۔ علاؤ الدین مسکرایا  
اور تب کسبیوں کے نرخ بھی مقرر ہو گئے۔ اکبر بادشاہ چٹکوں کی یورش سے متاثر نہ ہوا  
اس نے کسبیوں کے لئے شہر سے باہر ایک الگ بستی بنوادی۔ اور اس کا نام شیطان  
پورہ رکھا۔ شیطان پورہ کے انتظام کے لئے باقاعدہ سرکاری عملہ متعین ہوا۔  
اور شب باشی کے ریسٹر کھولے گئے الگ الگ شاہی خدمت کسی ددشیزہ کی ننگہ کو آمارنا چاہتا  
تو اسے بادشاہ سے اجازت لینا پڑتی تھی۔ لیکن یہ قانون قاعدے زیادہ دن نہ  
چلے اور کچھ عرصے بعد چٹکے شہر کا جز بن گئے۔ غلام عباس کی آنندی زمینی افسانہ  
ہی تو نہیں ہے۔

مختصر یہ کہ قرون وسطیٰ کا ہندوستانی معاشرہ مردوں کا معاشرہ تھا اور زندگی  
کے ہر شعبے میں انہیں کی مالکیت تھی۔ غریب گھروں کی عورتیں اپنے مردوں کے  
شانہ بشانہ محنت مزدوری کرتی تھیں۔ لیکن برسر اختیار طبقوں کی بیگمات کو کوئی

کام نہ تھا۔ وہ گھر کی چار دیواری میں رہتیں۔ عہد سے عہدہ پوشاک اور قیمتی سے قیمتی زیور پہنتیں۔ اُن کا وقت زیادہ تر بناؤ سنگھار میں گزرتا یا بچوں کی پیدائش اور پرورش میں۔ اسی لئے تہذیب کی تخلیق میں اُن کا حصہ برائے نام ہے۔ یہی وجہ ہے کہ پانچ سو سال کی طویل مدت میں تاریخِ رصنیہ سلطنت کے سوا کسی دوسری ممتاز خاتون کا نام پیش کرنے سے قاصر ہے۔ پدمنی اور دیول دیوی کی شہرت کا باعث عہدِ علانی کے تاریخی حادثات ہیں۔ ان عورتوں کے تخلیقی کارنامے نہیں ہیں۔

### ادب اور علوم و فنون

تُرکوں اور افغانوں نے برصغیر میں تقریباً ساڑھے پانچ سو سال (۱۰۱۰ء - ۱۵۵۶ء) تک حکومت کی۔ اُن کے عہد میں ملک کے نظامِ معیشت و معاشرت اور طرزِ فکر و احساس میں بعض اہم تبدیلیاں رونما ہوئیں۔ اور علوم و فنون نے بڑی ترقی کی بلکہ واقعہ یہ ہے کہ جس تہذیب نے بعد میں مغلیہ تہذیب کے نام سے شہرت پائی اور جس کو خوش عہدہ حضراتِ اسلامی تہذیب سے منسوب کرتے ہیں اس کی نشو و نما سلطنتِ دہلی کے زمانے ہی میں ہوئی تھی۔ اس تہذیب کا نقطہٴ عروج گو اکبر و شاہ جہاں کا عہد ہے لیکن اس کو بامِ عروج تک لے جانے کا ہر سلطنتِ دہلی کے ذوقِ عالیا صوفیوں، ادیبوں اور فن کاروں کے سر ہے۔ تصوف میں داتا گنج بخش، بابا فرید شکر گنج، خواجہ نظام الدین اولیا، لعل شہباز قلندر اور خواجہ معین الدین اجمیری۔ شاعری میں امیر خسرو، طلسی داس اور سورداس۔ پریم بھکتی میں کبیر داس اور گردناتک۔ موسیقی میں میاں تان سین سلطان حسین شرقتی، عادل شاہ سُوری اور باندہا اور۔ تاریخ نویسی میں



صدر الصدوق قاضی منہاج الدین مزاج، ضیاء الدین برکی اور شمس مزاج عقیقت،  
نظم و نثر میں شیر شاہ سوری، ملک محمد گادال اور درجہ ٹوڈیل وہ یکتا کے روزگار  
تھے جن کی نظیر زمانہ پھر کبھی پیش نہ کر سکا۔

اس تہذیب کی نمایاں خصوصیت اس کی انسان دوستی ہے جس کی بدولت  
ہندوؤں اور مسلمانوں میں مفاہمت اور تہذیبی امتزاج کی راہیں کھلیں ہندوؤں  
نے مسلمانوں کے اقدار و حیثیت کا اثر قبول کیا۔ اور مسلمانوں نے ہندوؤں کی بہت  
سی ریتوں اور روایتوں کو اپنایا۔ معاشرے میں نو مسلموں کا اثر درسون بڑھتا تو ترکوں  
نے بھی ان کے رسم و رواج قبول کر لئے۔ یوں بھی ترکوں کی کئی کشتیں یہیں گزر  
چکی تھیں۔ اور اب وہ بڑی حد تک نو مسلموں میں خلط ملط ہو چکے تھے۔ اس تہذیبی  
امتزاج کی چھاپ کا اثر لوگوں کے لباس و خوراک، آرائش و زیبائش، رہن سہن،  
فکرو فن، اور زبان و ادب پر پڑنا قدرتی امر تھا۔ مثلاً فارسی اس پورے دور  
میں گو سرکاری زبان رہی لیکن جیوں جیوں وقت گزرتا گیا فارسی پر مقامی رنگ  
چڑھتا گیا اور اس میں میکرٹوں اور غلطیوں کی بالائی کے داخل ہو گئے۔ فارسی  
میں جو ادب تخلیق ہوا اس کا ماحول اور مزاج ہندوستانی تھا۔ موضوع اور پیرایہ بیان  
ہندوستانی تھا اور جو لباس ہندوستانی تھی۔ یہاں کے فارسی شرا ہندوستان کا،  
ہندوستانی چیزوں کا، اور ہندوستانی رسموں، کھاؤں، کالوں، پھلوں اور  
پھولوں کا تذکرہ بڑے فخر سے کرتے تھے۔ اس امتزاجی رجحان کی سب سے دھڑل  
مثال حضرت امیر خسرو کی شخصیت اور ان کی شاعری ہے۔

امیر خسرو (۱۲۵۳ء - ۱۳۲۴ء) اگر سے کے قریب ضلع ایٹک کے قصبہ

پٹیالی میں پیدا ہوئے۔ ان کے والد امیر سیف الدین محمود لاپنی ترک تھے۔ وہ منگولوں کی شکست و ریخت کے زمانے میں یہاں آئے اور سلطان قلیقش کے درباروں میں شامل ہو گئے۔ انہوں نے سلطان کے رادتِ عرضِ عماد الملک کی بیٹی سے شادی کر لی اور پٹیالی میں جہاں ان کو کچھ زمین ملی ہوئی تھی رہنے لگے۔ امیر خسرو وہیں پیدا ہوئے۔ ان کی والدہ کا خاندان ہندی النسل تھا۔ اس طرح امیر خسرو باپ کی طرف سے ترک اور ماں کی طرف سے ہندوستانی تھے۔ ان کی آبائی زبان فارسی اور مادری زبان برنج بھاشا (ہندی) تھی۔

امیر خسرو کی ابتدائی تعلیم دہلی کے مکتبوں میں ہوئی۔ امیر سیف الدین محمود خود قرآن پڑھ سنا ہی تھے مگر ان کی ولی آرزو تھی کہ بیٹا پڑھ لکھ کر دنیا میں نام پیدا کرے لیکن خسرو کا دل درسی کتابوں میں نہ لگا۔ چنانچہ وہ اپنے پہلے دیوان کے دیباچے میں لکھتے ہیں کہ میرے استاد خواجہ اسد الدین محمد مجھے خطاطی سکھانے کی کوشش کرتے تھے مگر میں خط و زلف کی تعلیم میں شغول نہ رہتا تھا۔ خوش قسمتی سے نہ تو استاد نے سرزنش کی نہ والدین نے ٹوکا اور امیر خسرو بدستور شاعری کی مشق کرتے رہے۔

امیر خسرو نے شعر گوئی سے متعلق اپنے بچپن کا ایک دلچسپ واقعہ بیان کیا ہے۔ وہ دوسرے دیوان کے دیباچے میں لکھتے ہیں کہ ایک روز خواجہ آصل کو تو ال نے میرے استاد خواجہ اسد الدین کو ایک خط تحریر کرنے کے لئے بلوایا۔ استاد چلنے لگے تو میں بھی ان کے ساتھ ہو لیا۔ کو تو ال کے مکان پر ان دنوں ملک کے ایک بڑے عالم فاضل بزرگ خواجہ اعز الدین مقیم تھے۔ ہم لوگ

جس وقت وہاں پہنچے تو خواجہ صاحب ایک بیاض سے حاضرین کو اشارہ کیا ہے تھے۔  
میرے استاد نے اُن سے کہا کہ میرا یہ ننھا شاگرد شعر پڑھنے لکھنے سے پڑھتا ہے۔ آپ نہیں گئے  
تو بہت مظلوم ہوں گے۔ جس پر خواجہ صاحب نے بیاض میری طرف بڑھادی۔ میں نے بہت  
سے شعر ترنم سے پڑھے اور حاضرین کو میری شعر خوانی بہت پسند آئی۔ تب میرے استاد نے  
کہا کہ دوسروں کے شعر پڑھنا تو آسان ہے۔ آپ اس بچے کی شہرگونی کا امتحان لیں۔ اس پر  
خواجہ اعز الدین نے مجھے چار لفظ۔ ”مواہینا، تیرا اور خربوزہ دیا اور فرمایا کہ ان کو رباعی  
میں نظم کرو۔ میں نے اسی وقت سب کے سامنے یہ رباعی نظم کر دی۔

ہر موئے کہ درد و زلف آن صنم است    صد رفیقہ عین برآں موئے صنم است  
چوں تیر دان راست دلش یازیرا    چوں خربوزہ دندانش میان شکم است  
(ترجمہ) اس صنم کی دونوں زلفوں کے ہر بال میں ہنر کے سینکڑوں دانے گھلے ہوئے  
ہیں لیکن یہ نہ سمجھو کہ تیر کی مانند اس کا دل بھی سیدھا ہے بلکہ خربوزے کی طرح اس  
کے دانت بھی پیٹ میں پوشیدہ ہیں۔

خواجہ اعز الدین میری حاضر کلامی پر بہت خوش ہوئے۔ میرے باپ کا نام پوچھا  
اور مدعا دی کہ خدا کرے تمہارے اشعار قصائے عالم میں شہرت پائیں۔

امیر خسرو آٹھ سال کے تھے کہ باپ کا سایہ سر سے اٹھ گیا اور اب وہ اپنے نانا  
عماد الملک کے پاس رہنے لگے۔ عماد الملک سلطان ناصر الدین محمود کے وزیر اور تختین  
خاص میں تھے۔ وہ شعر و شاعری اور رقص و موسیقی کے بڑے دلدادہ تھے۔  
اور بڑی شان و شوکت سے رہتے تھے۔ اُن کے دیوان خانے میں علما کی مجلسیں  
برپا ہوتیں، مشاعروں ہوتے اور گانے کی محفلیں سمجھتیں۔ امیر خسرو کبھی نانا کی

اجازت سے ان محبتوں میں شریک ہوتے اور کبھی چپ چپ کر ان کا لطف اٹھاتے۔  
 ان کو موسیقی کا شوق غالباً اسی زمانے میں پیدا ہوا۔ البتہ باقاعدہ تعلیم کا سلسلہ ہمیشہ کے  
 لئے ٹوٹ گیا۔ حتیٰ کہ انہوں نے شاعری کی دیرینہ روایت کے مطابق نہ فن عروض سیکھا نہ  
 کبھی کسی استاد کی شاگردی قبول کی۔

عماد الملک ہی کی سرپرستی کے زمانے میں امیر خسرو کو خواجہ نظام الدین اولیا سے  
 ملاقات کا شرف حاصل ہوا اور انہوں نے سلطان المشائخ کے ہاتھ پر بیعت کر لی۔ اراک  
 مندی اور دوستی کا یہ رشتہ روز بروز زیادہ مضبوط ہوتا گیا اور آخر دم تک نہ ٹوٹا۔  
 ۶۱۲ھ میں عماد الملک کا انتقال ہو گیا مگر اس وقت تک امیر خسرو کی شہرت دور  
 و دور تک پھیل چکی تھی اور ان کا شمار چوٹی کے شعرا میں ہونے لگا تھا۔ چنانچہ سلطان  
 غیاث الدین بلبن کے بھتیجے ملک علاؤ الدین کشلو خاں (ملک جھجھو) نے جو سلطنت کا  
 سب سے بااثر امیر تھا خسرو کو اپنا ندیم خاص بنالیا۔ اس طرح سرکار دربار سے وابستگی  
 کا سلسلہ شروع ہوا۔ امیر خسرو ملک چھجھو سے قطع تعلق کر کے پہلے بلبن کے دوسرے  
 بیٹے بغرا خان کے مصاحب ہوئے پھر ولی عہد سلطنت شہزادہ محمد کے مصاحب ہو کر پانچ  
 سال تک ملتان میں رہے۔ شہزادہ محمد کی شہادت کے بعد ملک امیر علی مرجان دار سے  
 وابستہ ہو گئے اور جب بلبن کی وفات کے بعد کینیا دتھت پر بیٹھا تو اس نے امیر خسرو  
 کو اپنا درباری شاعر مقرر کر دیا۔ (۶۱۲۸۸) امیر خسرو کی عمر اس وقت ۳۵ برس تھی۔  
 اور ان کی شاعری کا بھی شباب تھا۔ بیکباد کی موت کے بعد وہ یکے بعد دیگرے چار  
 بادشاہوں کے (جلال الدین خلجی، علاؤ الدین خلجی، قطب الدین مبارک شاہ  
 اور غیاث الدین تغلق) درباری شاعر رہے اور مسلسل ۳۶ سال تک یہ خدمت



انجام دے کر ۱۳۲۶ء میں انتقال کیا۔

امیر خسرو بڑے پُرگوشتا عرقتے اور بچپن ہی سے شعر کہنے لگے تھے۔ ان کی زود گوئی کا یہ عالم تھا کہ کسی نواب کی حویلی یا شاہی دیوار کے بلاوا آتا تو بطور مذاہک قصیدہ لکھ کر ضرور ساتھ لے جاتے تھے۔ ہم بلا خوف تردید یہ دعویٰ کر سکتے ہیں کہ فارسی اور ہندی، بنگالی، پنجابی، سندھی غرضیکہ برصغیر کی کسی زبان کا کوئی شاعر تخلیقات کی ضخامت اور تنوع میں امیر خسرو کی ہمسری نہیں کر سکتا۔ بعض تذکروں میں تو ان کی تصنیفات کی تعداد ۹۹ بیان کی گئی ہے۔ لیکن اب تک فقط ڈھائی درجن کتابوں کا سرغ ملا ہے۔ اور تلاش جاری ہے۔ ان کی تصنیفات میں قصیدے ہیں، مثنویاں، حربے قطعات، رباعیات، شہر آشوب، فارسی اور ہندی غزلیں، خالق باہمی، دو گئے دو ہے، مکرئیاں اور پہیلیاں بھی کچھ شامل ہیں۔ وہ اپنی فارسی کی غزلوں کو اور ہندی شاعری کو بالکل اہمیت نہیں دیتے تھے حالانکہ آج ان کی شہرت کا باعث وہی ہیں، البتہ اپنی مثنویوں اور قصیدوں پر بہت فخر کرتے تھے۔ انہوں نے اپنے فارسی کلام کو بڑی کاوش اور احتیاط سے خود ہی مرتب کیا ہے۔ اور ہر مجموعے کی ابتدا میں دیباچہ بھی لکھا ہے۔ یہ دیباچے نہایت مفید تاریخی دستاویز ہیں۔ ان میں امیر خسرو نے مندرجات کی شانِ نزول کے علاوہ اپنے عہد کے واقعات پر بھی روشنی ڈالی ہے اور اپنے حالاتِ زندگی بھی تفصیل سے بیان کئے ہیں، اسی کے ساتھ مندرجات کی فہرست، اشعار کی تعداد اور سن ترتیب بھی دے دیئے ہیں۔

امیر خسرو کی شخصیت اور شاعری اپنے عہد کے ہندی مترجیح کا حسین مرقع ہے۔ چنانچہ مثنوی قرآن السعدین کی تمہید میں سید حسن برنی صاحب لکھتے ہیں کہ:

۱۰ خسرو کی مادی زبان ہندوستانی تھی۔ جسے وہ اس قدر عزیز رکھتے تھے اور  
 وقتاً فوقتاً اپنے شاعرانہ جذبات کے اظہار کا آلہ بناتے تھے اسی وجہ سے ان کی  
 شاعری بہ حیثیت مجموعی ہندوستان کے اس دلچسپ بعد کا آئینہ ہے جس وقت  
 ملک کے مختلف عناصر میں امتزاج و اختلاط ہو رہا تھا اور اہل ملک کے لئے  
 زبان، جذبات اور خیالت کی آمیزش اور موافقت کی شاہراہ تیار ہو رہی تھی۔  
 ملک کی اس مشترک تہذیب کی ترقی میں خسرو کا خاص حصہ ہے۔ وہ وطن کی  
 محبت کو ایمان سمجھتے تھے۔ اس حق کو انہوں نے خوب ادا کیا ہے۔

(قرآن السعدین ص ۵۹، ۶۰ علی گڑھ ۱۹۱۸ء)

امیر خسرو کے کلام میں تہذیبی امتزاج کئی شکلوں میں ظاہر ہوتا ہے۔ مثلاً وہ اپنے  
 فارسی اشعار میں ہندی کے الفاظ بلا تکلف استعمال کرتے ہیں۔ لیکن بادشاہوں  
 کے درباروں، امیروں کی ڈیوڑھیوں اور ہم عصروں میں یہ چلن اگر عام نہ ہوتا تو  
 امیر خسرو جو پاکیزہ فارسی کے بڑے دلدادہ تھے فارسی اشعار میں ہندی الفاظ گز  
 نہ شامل کرتے۔ تہذیبی امتزاج کی دوسری مثال ان کی مشہور نظم خالق باری  
 ہے جس میں آدمی الفاظ فارسی کے ہیں اور آدمی ہندی کے۔ اسی سے ملتی جلتی  
 ان کی وہ غزل ہے جس میں امیر خسرو ہندی رعایت کے مطابق اپنے جذبات کا  
 اظہار عودت کی زبان سے کرتے ہیں۔

زحالیں مکیں کمن تغافل، درائے نیناں بنائے بیاں

کہ تاب ہجراں نہ دارم لے جاں، نہ لیہو کا ہے لگائے چھتیاں

شبان ہجراں دراز چوں زلف، و روز و صلت چو عمر کوتاہ

سکھی پیا کو جو میں نہ دیکھوں تو کیسے کاٹوں اندھیری رتیاں  
 یکایک از دل دو چشم جادو بصد فریم بر دستکیں  
 کسے پڑی ہے جو جا سناوے پیارے پی کو ہماری بتیاں  
 جو شمع سوزاں، چو ذرہ حیراں، زمہریاں مہ بکشم آخر  
 نہ نیند تیناں، نہ انگ چینا، نہ آپ آدیں، نہ سمجھیں پتیاں  
 بحق روز وصالِ دلبر کہ داد مارا فریب، خسرو  
 سپیت منکے درائے راکھوں، جو جائے پاؤں پیا کے کعتیاں  
 امیر خسرو کا بڑا امتیازی وصف اُن کی حُبِ وطنی ہے۔ وہ ترکی النسل تھے  
 مگر ہندوستانی ہونے اور ہندوستانی زبان جاننے پر بڑا فخر کرتے تھے۔  
 ترک ہندستانیم من ہندوی گویم جواب شکرِ مصری نہ دارم کز عرب گویم سخن  
 (میں ہندوستانی ترک ہوں اور ہمیں ہندی میں جواب دے سکتا ہوں۔  
 میرے پاس مصری شکر نہیں کہ عرب اور عربی کی باتیں کروں)  
 چو من طوطی ہندیم راست پُرسی ز من ہندوی پُرس تا نخر گویم  
 (پسچ پوچھو تو میں چونکہ طوطی رہندا مجھ سے ہندی میں سوال کرو  
 ہند ہوں) تاکہ میں میٹھا جواب دے سکوں)  
 طوطی ہند کو وطن کے ذرے ذرے سے محبت ہے۔ وہ ہندوستان کو جنت سے  
 تشبیہ دیتے ہیں۔

ہر شے فرض کن ہندوستان را کز آنجا نسبت است این بوستان را  
 وہ اپنے اشعار میں جا بجا یہاں کے موسم، پھل پھول، چرند پرند، نایح گانے،

زبان، علم و حکمت، مصنوعات، اختراعات اور رسم و رواج کا ذکر بڑے پیار سے کرتے ہیں۔ وہ کیوڑہ، جوہی، بیلا، بٹے چمپا، مولسری، دوننا، گزنا، سیوتی اور ہزارے وغیرہ کی خوبیاں فردا فردا بیان کرتے ہیں۔ اور پھر بڑے فخر سے کہتے ہیں کہ ایرانی پھول ہمارے پھولوں کا کیا مقابلہ کریں گے۔ اُن میں تو بس رنگ ہوتا ہے خوشبو کہاں ہوتی ہے۔ آم، خربوزہ اور پان کے بارے میں بھی اُن کی گلفشانی گفتار کا یہی انداز ہے۔ وہ ہندوستانی عورتوں کے قامت و رنگ کے اتنے گرویدہ ہیں کہ کسی دوسرے ملک کی عورت اُن کی نظر میں نہیں ساتی۔ ایرانی عورتوں میں خراسانی پھولوں کی مانند مہک نہیں ہوتی۔ روم سے رُوس تک کی عورتیں ہرٹ کی بل کی طرح سفید اور ٹھنڈی ہوتی ہیں۔ تاہم اسی عورتوں کو ہنسنا نہیں آتا۔ ختن کی عورتوں میں مک نہیں ہوتا۔ بمرقند اور قندھار کی عورتوں میں شھاس نہیں۔ اور مصر کی عورتوں میں خستی اور چالاکی نہیں ہوتی۔ (مثنوی تہران السعدین)۔

مثنوی نہ سپہر میں جو ۶ سال کی عمر میں لکھی گئی تھی، میر خسرو کی حیل و لہجہ کی بنیادیں زیادہ گہری اور پختہ ہو جاتی ہیں۔ وہ ہندوستان کی قدیم چیزوں کی فوقیت میں سات دلیلیں دینے کے بعد یہاں کے علم و دانش پر تبصرہ کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ ”مجھے معلوم ہے کہ اس ملک میں دانائی اور بصیرت کے بے حساب خزانے چھپے ہوئے ہیں۔ یونان اپنے فلسفہ کی وجہ سے مشہور ہے لیکن ہندوستان بھی اس علم سے بے بہرہ نہیں ہے۔ اگر غور سے دیکھا جائے تو یہاں فلسفے کے تمام شعبے مل جائیں گے منطق، نجوم، علم کلام، مجز فقر (تصوف)، طبیعیات، حساب، جوتش، غیب دانی وغیرہ۔ البتہ الہیات کے بارے میں ہندوؤں کے ذہن صاف



نہیں ہیں۔ مگر دوسروں کا بھی تو یہی حال ہے۔ گودہ ہمارے مذہب کو نہیں مانتے  
لیکن ان کے بہت سے عقائد ہمارے جیسے ہیں مثلاً وہ خدا کی وحدانیت اور اہمیت  
کے معتقد ہیں اور یہ بھی تسلیم کرتے ہیں کہ خدا کی ذات عدم سے وجود کی تخلیق پر قادر  
ہے۔ لہذا وہ تنویوں، مسیحیوں، اختر یوں، عنصر یوں (مادیوں) اور مشیت یوں  
سے کہیں بہتر ہیں۔ وہ پتھروں، جانوروں، پودوں اور معدنیات کی بے شک  
پرستش کرتے ہیں لیکن وہ ان چیزوں کو خدا کی تخلیق سمجھتے ہیں البتہ ان کا احترام  
اس لئے کرتے ہیں کہ ان کے اجداد کا مسلک یہی تھا۔

اس کے بعد وہ ہندوستانیوں کی فوجیت کی دس مثالیں دیتے ہیں۔ (۱) علم و فہم،  
ان میں بہت عام ہے (۲) وہ دنیا کی سب زبانیں ٹھیک بلجے میں بول سکتے ہیں (۳)  
عالم و فاضل لوگ یہاں تحصیل علم کے لئے دنیا کے گوشے گوشے سے آتے رہے ہیں لیکن  
یہاں سے کوئی اس غرض سے باہر نہیں گیا۔ (۴) علم ہندو ايجاد ہوا (۵) کلیہ دد مزیہاں  
لکھی گئی (۶) شطرنج یہاں ايجاد ہوئی۔ (۷) یہاں کی موسیقی جس سے قلب و روح  
میں شعلے اٹھنے لگتے ہیں تمام دنیا کی موسیقی سے ماہل ہے۔ ہندوستانی موسیقی انسانوں  
کا کیا ذکر جانوروں کو بھی مسحور کر لیتی ہے۔ اور پھر دنیا کے کسی ملک میں خسرو کا  
سامراجہ فریں شاعر موجود نہیں ہے۔

اس سرزمین سے اور اس سرزمین پر رہنے والوں سے بھی محبت کا جو اظہار  
ہمیں امیر خسرو کے کلام میں ملتا ہے وہ عہد مغلیہ کے کسی فارسی یا اردو شاعر میں نہ  
شکستہ نظیر اکبر آبادی نہیں ملتا۔ امیر خسرو فارسی ہندی کے شاعر تھے، مؤرخ تھے،  
مافی تھے، موسیقار تھے، اور متعدد اگلوں اور باجوں کے موجد تھے۔ حقیقت یہ

سب کہ برصغیر کی خاک سے ایسی جامع کمالات شخصیت پھر کبھی نہ اُٹھی :-

تہذیبی امتزاج کی سب سے روشن مثال وہ موسیقی ہے جو سلطنت دہلی کے زمانے میں رائج ہوئی اور ہندوستان اور پاکستان میں آج تک مقبول ہے۔ اس برصغیر میں عوامی موسیقی سے قطع نظر فن موسیقی کا ایک مبسوط نظام صدیوں پیشتر سے موجود تھا۔ وادی سندھ کی قدیم تہذیب میں غالباً اسی قسم کی موسیقی کا رواج تھا جس کا اصطلاحی نام کرناٹکی ہے۔ آریوں کے مذہب میں بھی موسیقی عبادت کا اہم جزو تھی۔ اور ویدوں کے مزامیر اور بجن مقررہ راگوں میں گائے جاتے تھے۔ بعد میں موسموں کے اعتبار سے چوراک ايجاد ہوئے اُن میں سب سے مشہور دھرمپ ہے۔ وادی سندھ کے عرب حاکموں نے تو مقامی موسیقی کو درخور اعتناء سمجھا البتہ جب لاہور غزنویوں کا پایہ تخت ہوا تو شاہی درباروں اور امرا کی حویلیوں میں شاہ طرب کی محفلیں جنے لگیں۔ ابتدا میں ان کے گویے، سازندے اور سازندہ بیشتر ایرانی ہوتے تھے۔ اُن کی راگ راگنیاں بھی زیادہ تر ایرانی ہی تھیں لیکن رفتہ رفتہ ہندوستانی موسیقی بھی دربار میں باریاب ہونے لگی۔ مسعود سعد سلمان نے ایک شہر آشوب میں اپنے زمانے کے بعض خوش آواز مٹربلوں اور ماہر فن سازندوں کا نام بہ نام ذکر کیا ہے۔ مثلاً محمد نائی (نے نواز) اسفند چنگی رود بر بلی اور عثمان۔ مسعود کے اشعار سے پتہ چلتا ہے کہ اس وقت کے مروجہ ساز چنگ، بر بلی، عود، تے اور طبل تھے۔ وہ ایک خاتون مٹربہ بانوی قتال کی تعریف ان لفظوں میں کرتا ہے :-

بانو آن مادر جہاں بہ سرود      حملہ آورد بر پریشم عود

از بر آواز در سرافنگ دست بہ مکتوب متنع ای در افنگ دست

یہ روایت عام طور پر مشہور ہے کہ قوالی کے موجد حضرت امیر خسرو ہیں لیکن مسعود سعد سلمان کے کلام سے پتہ چلتا ہے کہ قوالی لاہور میں امیر خسرو سے صدیوں پہلے بھی گائی جاتی تھی۔ اور پیشہ ذر قوال یہاں موجود تھے۔

جب مسلمانوں نے دہلی کو اپنا پایہ تخت بنایا تو گواہی آگرہ، بنگال، مالوہ، گجرات، راجپوتانہ، دکن اور پنجاب کے موسیقار دہلی میں جمع ہونے لگے اور دہلی کی رونق لاہور اور ملتان سے بھی بڑھ گئی۔ سلطان غیاث الدین کو شاہی شان و شوکت کا بڑا خیال رہتا تھا اور وہ دربار کی عظمت و جلال میں ایرانیوں کو بھی نیچا دکھانا چاہتا تھا۔ اس کی یہ خواہش فنون لطیفہ اور صنعت و حرفت کے حق میں نیک شگون ثابت ہوئی۔ چنانچہ بادشاہ خود بھی ناہج گانے کی محفلیں سمجھا تا اور اُمراء دربار کو بھی موسیقاروں اور شاعروں کی سرپرستی کی ہدایت کرتا تھا۔

البتہ علامہ اردین موسیقی کی ہر دو معجزی پر بہت ناک بھوں چڑھتے تھے اور موسیقی کی حرمت کو سیاسی حربے کے طور پر استعمال کرتے تھے مگر خود ان کے ایک فرے نے موسیقی کے جوانہ میں ایک درمیانی راہ نکال لی تھی۔ وہ سماع یعنی بلا ساز کے گانے کو جائز قرار دیتے تھے اور اگر سماع میں کوئی ساز بھی شامل کر لیا جاتا تو ٹیڑھا نہ مانتے تھے۔ و تاہم گنج بخش نے جو غزنوی دور کے جید عالم اور صوفی تھے سماع کی حقیقت کے بارے لکھا ہے کہ سماع "مشتاقوں کے لئے مایہ شوق و دید، مومنوں کے لئے ۔۔۔ بہتر، مریدوں کے لئے تحقیق بیان، مجتوں کے لئے انقطاع علاق کا باعث اور فیروز کے لئے اساس نو میدی ہوتا ہے۔ سماع کی مثال سورت کی ہے جو کسی شے کو

جلاتا ہے۔ کسی کو روشنی بخشا ہے، کسی کی نشوونما کرتا ہے اور کسی کو پگھلاتا ہے۔ غرضیکہ  
سماع سے ہر شخص بقدر ذوق کسب فیض کرتا ہے۔

وہ اہل سماع کو دو گروہوں میں تقسیم کرتے ہیں۔ ایک لائے اور دوسرا لائی۔  
لائے گروہ فاسقوں فاجروں کا ہے اور لائی گروہ اُن لوگوں کا ہے جو سماع کے  
ذریعہ دنیا کی فتنوں کو اپنے سے دُور رکھتے ہیں۔ (کشف المحجوب ص ۵۲، ۵۳)۔

چشتی سلسلے کے صوفی سماع کو بہت پسند کرتے تھے اور خوش الحان توالوں سے  
عشق و معرفت کے اشارے بڑے شوق سے سنتے تھے۔ صوفیوں کی حوصلہ افزائی کی وجہ سے  
بھی موسیقی کو بہت فروغ ہوا۔ البتہ ملاؤں کا فرقہ برابر موسیقی کی مخالفت کرتا رہا۔  
چنانچہ صوفیوں اور مولویوں میں کبھی کبھی موسیقی کی حرمت پر مناظرے بھی ہوتے تھے۔  
ایک مناظرہ تو القتمش کے دربار میں ملا عماد الدین اور قاضی حمید الدین ناگوری کی موجودگی  
میں ہوا مگر کوئی قطعی فیصلہ نہ ہو سکا بلکہ طے پایا کہ ”سماع برائے اہلِ قال حرام است  
و برائے اہلِ حال حلال۔“ البتہ کون اہلِ قال ہے اور کون اہلِ حال، اس کا  
فیصلہ سماع سننے والوں پر چھوڑ دیا گیا۔

خواجہ نظام الدین ادیب سماع کے بڑے شوقین تھے۔ چنانچہ مخالفین نے  
سلطان غیاث الدین کے کان بھرے کہ خواجہ صاحب کی خانقاہ فسق و فجور کا اڈا بن  
گئی ہے اور وہاں ہر وقت گویوں کا ہجوم رہتا ہے۔ اس پر سلطان نے ایک مناظرہ  
منعقد کیا۔ اس مناظرے میں نظام المشاخ کا موقف یہ تھا کہ :

”سماع مومنوں کے آواز ہے وہ حرام کیسے ہوا۔ دوسرے اس سے قلب کی تحریک  
ہوتی ہے۔ اگر یہ تحریک حق کی یاد میں ہو تو مستحب ہے اور اگر فساد و پیرمائل



کمرے تو حرام ہے ۔

بالآخر ایک بار پھر یہ گول مول فیصلہ ہوا کہ جو لوگ دل سے سنتے ہیں سماع ان کے لئے مباح ہے البتہ جو نفس سے سنتے ہیں ان کے لئے حرام ہے جو مگر سلطان سے کسی نئے پوچھا کہ جہاں پناہ دل اور نفس میں تمیز کرنے کا معیار کیا ہو گا۔

نظام المشائخ کی موسیقی نوازی سے تو ہر شخص واقف ہے لیکن بہت کم لوگوں کو یہ معلوم ہے کہ شیخ بہار الدین زکریا ملتانی فن موسیقی کے بڑے ماہر تھے چنانچہ ڈاکٹر ظہور الدینی احمد نے راگ ددپن کے حوالے سے لکھا ہے کہ شیخ زکریا ملتانی نے راگ دھناسری میں راگ ماسری کو ملا یا اور اس کا نام راگ ملتانی دھناسری رکھا۔ اس کے علاوہ انہوں نے چند بھی اختراع کئے جن میں خدا سے عشق کا اظہار ہوتا تھا تاریخ ادبیات مسلمانان پاکستان دہندہ مشرق جلد سوئم - پنجاب یونیورسٹی لاہور ۱۹۷۷ء) اسی طرح شیخ پیر برحق (وفات ۱۳۹۷ھ) بھی فن موسیقی میں بڑا دمک رکھتے تھے اور سلطان جیسی شرقی اپنے دیوار کے گویوں کو ان کے پاس تعلیم کے لئے بھیجتا تھا۔ دراصل سلاطین و دہلی مناظروں کے ڈھونگ ملائے دین کی اشک شونی کے لئے رچاتے تھے ورنہ ان میں سے ہر ایک نواح گانے کا رسیا تھا اور مٹھریوں اور سازندوں کی باقاعدہ سرپرستی کرتا تھا۔ بلبن، کیقباد، شہزادہ محمد شہید، بقرخان سب موسیقی کے شوقین تھے۔ ضیاء الدین دہلوی لکھتا ہے کہ کیقباد کے محل میں ایرانی اور ہندوستانی گانے والوں اور گانے والیوں کی بڑی قدر ہوتی تھی اور امیر خسرو کی غزلیں گائی جاتی تھیں۔ جلال الدین خلجی اور علاء الدین خلجی بڑے خشک مزاج مشہور ہیں مگر جلال الدین کی نواح رنگ کی محفلوں کا ذکر

کرتے ہوئے حیاتِ امیر خسرو کے مُصنّف ڈاکٹر دجید مرزا لکھتے ہیں کہ :

”اُس کی شرب کی محفلیں بڑی شاندار ہوتی تھیں۔ خوش دُعا غلام حاضرین کو جام بھر کر پیش کرتے اور مشہور موسیقار امیر خسرو اور حسن کی غزلیں گاتے۔ برنی لکھتا ہے کہ خسرو ہر شب بادشاہ کی مجلس میں نئی غزلیں لے کر حاضر ہوتے۔ اس عہد کا مشہور سا نندہ محمد شاہ چنگ بجاتا اور فتوحا اور نصرت خاتون وغیرہ ان غزلوں کو گاتیں اور ناچتیں۔ یہاں تک کہ ہوا میں اُڑتے ہوئے پرندہ ہوش ہو کر گبر پڑتے۔ اور سامعین حواس باختہ ہو جاتے۔ اور نصرت بی بی اور مہر افروز کے رقص کی اداؤں سے دل زخمی ہو جاتے تھے“ (حیاتِ امیر خسرو ص ۹۹ لاہور ۱۹۶۲ء۔ انگریزی)۔

علاؤ الدین خلجی کے عہد میں موسیقی کو جو فروغ ہوا اس کے بارے میں برنی لکھتا ہے کہ :

”جیسے توّال، مُطرب، چنگ نواز، ریابی، کماپنی اور نوبتی عصرِ علائی میں ہوئے ویسے کسی دُور میں نہیں ہوئے“ (تاریخ فیروز شاہی ص ۳۶، کلکتہ ۱۸۶۲ء)۔ علائی گویوں میں حمید الدین، لطیف، اُطفت، محمد، محمود بن سکّہ، عیشو نشیان، محمد مرقی اور ایسا خدادی خاص طور سے مشہور ہیں۔ امیر خسرو نے اعجازِ خسروی میں تیرہ متی خاتون، جنین اخلاق اور جہ الدین موسیقاروں کا بھی ذکر کیا ہے۔

محمد تغلق کی موسیقی نوازی کا ذکر ہم اس سے پیشتر کر چکے ہیں۔ ابن بطوطہ لکھتا ہے کہ اس کے دارالسلطنت دولت آباد میں ایک محلّہ کا نام ہی طرب آباد تھا۔

اور شاہی محل کے پھانک پر نفیری اور بوق بجانے والے مقرر تھے۔

فیروز شاہ تغلق کا جھکاؤ علما کی طرف تھا۔ لیکن وہ بھی نماز جمعہ کے بعد مطرلوں کو فیروز آباد کے شاہی محل میں طلب کرتا اور گھڑی دو گھڑی اُن کا گانا سُنتا تھا۔ عید کے موقع پر مطریان شاہی زعفرانی لباس اور شریع پگڑیاں پہن کر ناچتے گاتے تھے۔ سکندر لودھی کو شہنائی بہت پسند تھی۔ اور وہ رات کے وقت شہنائی نوازوں سے مالکوس، کلان، کانڑا، اور حسینی راگ سُنتا تھا۔

جونپور کے فرماں روا سلطان حسین شرقی (۱۳۵۴ء — ۱۳۸۳ء) کے بارے میں مشہور ہے کہ اس نے راگ جو پوری سمیت شہراگ ایجاد کئے تھے۔ مگر شاعری کی مانند موسیقی کے میدان میں بھی سب سے اُوپنی اور سُریلی آواز امیر خسرو ہی کی ہے۔ وہ فن موسیقی کے اسرار اور رموز سے بخوبی آگاہ تھے لیکن تذکرہ نویسوں کے بیان کے مطابق انہوں نے موسیقی پر کئی رسالے بھی تحریر کئے تھے۔ لیکن یہ رسالے اب نایاب ہیں۔ شاید انہوں نے لکھے ہی نہیں چنانچہ غز کا کمال کے دریاچے میں ایک موسیقار سے شاعری اور موسیقی پر بحث کا ذکر کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ ”میں نے موسیقار سے کہا کہ میں دونوں علوم میں فاضل ہوں اور میں نے دونوں کی باقاعدہ تعلیم حاصل کی ہے۔ میں نے شاعری میں تین دفتر تیار کئے ہیں اور اگر موسیقی پر لکھتا تو اس میں بھی تین دفتر تیار ہو جاتے۔“

نظم را کردم سه دفتر در به تحریر آمدی علم موسیقی سه دیگر بودار با و بود  
برتی کے اس بیان سے بھی کہ خسرو علم موسیقی میں کمال رکھتے تھے طوطی ہند کے دعویٰ کی تصدیق ہوتی ہے۔ البتہ وہ ہندوستانی موسیقی کے دلدادہ تھے اور

اپنے وطن کی موسیقی کو دوسرے ملکوں کی موسیقی پر فوقیت دیتے تھے (مثنوی نہیر)  
 شاید اس وجہ سے بھی کہ ہندی اور یہاں کی دوسری زبانوں میں اشعار کو ٹاکر پڑھنے کا  
 رواج تھا اور موسیقیت شاعری کا ضروری عنصر سمجھی جاتی تھی۔

موسیقی میں امیر خسرو کی جدت طبع اور کمال فن کا اندازہ اس سے ہوتا ہے کہ انہوں  
 نے بارہ راگوں میں تدوین کر کے یاد دہانی راگیتوں کو بلا کر ان کو نئی شکلیں اور نئے  
 نام دئے۔ منسوب راگوں کے نام یہ ہیں: موافق، تحیر، غنم، زلیخت، فرغہ، عشاق،  
 سرپردہ، فرد دست، بجن، سازگری، باخیز، قسطنطنیہ، مگر یہ دراصل پوربی ٹوڈی،  
 بلاول، کانڑا اور ایمین وغیرہ کی مختلف شکلیں ہیں۔ دین اور بادشاہ نامے کے  
 مصنفین لکھتے ہیں کہ قول، ترانہ، سولہ، قلبانہ، ٹوڈی، براری، اور ٹوڈی اساکا  
 امیر خسرو کی ایجاد ہیں۔ بعض اُترے اور ستائیاں بھی انہیں سے منسوب ہیں مثلاً  
 امیر خسرو بل بل جاویں حضرت نظام الدین کے دیباہ گادیں۔ سازوں میں پکھاج  
 کی جگہ ڈھولک اور بین کی جگہ ستار بھی انہیں کی اختراع کہے جاتے ہیں۔

سیر شاہ سوری کو موت نے اتنی مہلت نہ دی کہ وہ علم دفن کو ترقی دیتا البتہ

اسلام شاہ سوری (۱۵۴۵ء - ۱۵۵۳ء) اور عادل شاہ سوری (۱۵۵۳ء -

۱۵۵۷ء) نے اپنے مختصر دور حکومت میں بھی موسیقی کو بہت فروغ دیا۔ اُن کا

دارالحکومت گوالیار تھا یہ شہر راجپوتوں کے زمانے ہی سے موسیقی کا بڑا مرکز چلا آ رہا

تھا۔ گوالیاری محائیک کا مقام آج بھی بہت اونچا ہے اور پاکستان اور ہندوستان

کے کلاسیکی موسیقار گوالیار اور اُگرے کی محائیک سے رشتے جوڑ کر بہت فخر محسوس

کرتے ہیں۔ راجہ مان سنگھ (۱۵۸۳ء - ۱۵۹۶ء) موسیقی کا بڑا دلدادہ تھا اور اس



کے دربار میں گویوں کی بڑی آؤ بھگت ہوتی تھی۔ نائک بخشو راجہ مان سنگھ ہی  
کا درباری گویا تھا اور میاں تان سین کا تعلق بھی گوالیار ہی سے

تھا۔ سوری فرماں رواؤں نے شہر کی اس دیرینہ روایت کو برقرار رکھا چنانچہ سلطان عادل  
شاہ سوری خود بڑا استاد موسیقار تھا۔ کہتے ہیں کہ میاں تان سین اور باندہا دے موسیقی کا  
فن اسی سے سیکھا تھا۔ (تاریخ افغانہ ہند از ڈاکٹر ایم اے رحیم صاحب) وہ مساز  
بجانے میں اتنا ماہر تھا کہ قد آدم پکھا و نوح کو ہاتھوں اور پیروں سے بجاتا تھا اور اس  
کا ہنر دیکھ کر بڑے بڑے گویے حیران رہ جاتے تھے۔ اکبر بادشاہ کے ۳۶ میں سے ۱۵  
گویے گوالیار کے دربار ہی سے آئے تھے۔

صلاطین دہلی کے جاگیر نظام میں موسیقی نے گویوں کی ترقی کی اور ہندوستان  
کے کلاسیکی راگوں اور ایرانی راگوں کے میل سے نئے نئے راگ وضع ہوئے۔ اور نئے  
نئے ساز ایجاد ہوئے لیکن موسیقی کا مقدس فن پہلے ایک الگ پیشہ بنا۔ اور پھر  
رفتہ رفتہ ذات میں تبدیل ہو گیا۔ (ڈھاری، میراثی، طوائف) لوگ گانا بجانا  
بڑے شوق سے سنتے، اُمراء اور روضا موسیقاروں کی بڑی عزت کرتے اور ان کو  
انعام و اکرام سے نوازتے تھے پھر بھی گانے بجانے والوں کا شمار پنج ذات میں  
ہوتا تھا۔ کوئی ان کو اپنے برابر بٹھانے کا روادار نہ تھا اور نہ ان سے شادی بیاہ کو  
پسند کرتا تھا مگر یہ روایت مسلمانوں سے پیشتر راجپوتوں کے دور ہی میں قائم ہو چکی  
تھی اور اب تک بدستور قائم ہے۔

ہندی زبان اور ادب کی ترقی

ترک حکمرانوں کے برعکس خلجی، لودھی اور سیدی خاندان کے فرماں روا اسی

نخلے کے رہنے والے تھے۔ وہ پنجاب اور سرحد سے ترک و طن کر کے گنگا جمن کی وادی میں جگہ جگہ آباد ہو گئے تھے۔ اور کئی پشتیں گزر جانے کے باعث ہندی زبان ان کی مادری زبان بن گئی تھی۔ چنانچہ بدایونی لکھتا ہے کہ "افغانان بہ زبان ہندی ہنرے می کردند۔" فارسی سیکھے بغیر تو چارہ نہ تھا۔ البتہ گھروں میں وہ ہندی ہی بولتے تھے اور ان کا ٹھکانا و ہندی ہی کی طرف تھا۔ اس لئے ہندی زبان اور ادب کی سرپرستی فطری بات تھی۔ تاہم افغانان ہند کا مورخ لکھتا ہے کہ

وہ ہندی کو اسی طرح اپنی زبان سمجھتے تھے جس طرح اُس علاقے کے

ہندو اور مسلمان باشندے۔ پٹنان حکمران مقامی مفاد کو اپنا مفاد

خیال کرتے تھے اور سیاسی مصلحتوں کی بنا پر بھی ہندوؤں اور ملتانوں

کے مشترکہ تہذیبی اداروں کی ترقی میں کوشاں رہتے تھے (صفحہ ۱۴۸)

پٹھانوں نے فارسی کے پہلو بہ پہلو ہندی کو بھی سرکاری زبان کا مرتبہ دیا۔ چنانچہ

سوریوں کے سکوں پر بادشاہ کا نام فارسی اور ہندی دونوں خطوں میں کندہ کیا

جاتا تھا۔ انہوں نے ہر پرگنے میں دو کارکن مقرر کئے تھے۔ کارکن ہندی نویس

اور کارکن فارسی نویس۔ ان کارکنوں کا کام بادشاہ کو پرگنے کے جملہ حالات

اور واقعات سے باخبر رکھنا ہوتا تھا۔ اسی قسم کے ہندی اور فارسی وقائع نویس

نواح میں بھی ہر پانچ ہزار سپاہیوں پر متعین تھے۔ ان کے علاوہ ہر ضلع میں

فارسی اور ہندی وال منصف ہوتے تھے۔

لودھیوں اور سوریوں نے ہندی شاعری کی سرپرستی میں بھی بڑی فراخ دلی

دکھائی۔ سکندر لودھی کبیر اور رام داس کا بڑا مداح تھا اور سوریوں نے ہری داس

برائے مائن کے مصنف تلمی داس اور مہاپتر کی قدردانی میں کوئی کمی نہ کی۔ پٹھانوں کے دور میں ہندی کے مسلمان شاعر خواجہ نظام الدین اولیا، امیر خسرو، پدماوت کے مصنف ملک محمد جالسی اور شاہ محمد قرظی بہت مشہور ہیں۔ ان سب کی مادری زبان ہندی تھی اور وہ ہندی میں بلا تکلف شعر کہتے تھے۔

### فن تعمیر

جہاں تک فن تعمیر کا تعلق ہے ہم عصر موزخیں کے تذکرہ سے پتہ چلتا ہے کہ سلاطین دہلی کے عہد میں دہلی، آگرہ، جوپور، گوالیار، دکن، گجرات، لاہور، ملتان اور بنگال میں بہ کثرت قصور و ایوان، مساجد، مقبرے اور خانقاہیں، حوض اور حمام، حد سے اور مہمانسراییں اور مینارِ ظفر تعمیر ہوئے۔ کیقباد، فیروز تغلق اور دوسرے بادشاہوں نے تو دہلی کے قریب دھوار میں پورے پورے شہر آباد کئے تھے مگر یہ عمارتیں اب کھنڈر ہو چکی ہیں یا ان کے لمبوں پر نئی عمارتیں بن گئی ہیں۔ البتہ ہندوستان میں اس دور کی سب سے مشہور نشانی قطب مینار ہے یا اس سے ملحق علانی مسجد۔

پاکستان میں اس عہد کی گنتی کی چند عمارتیں باقی رہ گئی ہیں اور وہ بھی رہنمائی نہیں بلکہ یادگاری ہیں۔ وجہ یہ ہے کہ یہاں پتھر دستیاب نہیں تھا۔ لہذا شاہی محلات اور امرا کی حویلیاں بھی پچی پکی اینٹوں سے بنتی تھیں۔ اور زیادہ پائیدار نہ ہوتی تھیں۔ چنانچہ ملتان اور اوجھ کے چند مقبروں کے علاوہ ترکوں اور پٹھانوں کے زمانے کی کوئی عمارت اب موجود نہیں ہے۔

مگر شہر کے رہائشی مکانات کے بارے میں ہم یقین سے کہہ سکتے ہیں کہ ان

کی ساخت قریب قریب وہی تھی جس کے نمونے ہمیں ملتان، لاہور، پشاور اور ٹھٹھہ کے پُرانے محلوں میں آج بھی نظر آتے ہیں۔ شہر کے بارگروں مضبوط چہار دیواری کھینچ دی جاتی تھی اور دیواروں میں پہرہ داروں کے لئے جگہ جگہ برجیاں قائم کر دی جاتی تھیں۔ شہر سپاہ کا صدر دروازہ تو ایک ہی ہوتا تھا البتہ کئی اور دروازے بھی ہوتے تھے جو مختلف سمتوں میں کھلتے تھے۔ یہ سب دروازے رات کے وقت بند کر دئے جاتے تھے۔ شہر کے وسط میں جامع مسجد ہوتی تھی۔ اس کے آس پاس امارا اور حکام کی حویلیاں۔ ان سے ملحق اربابِ نشاط کا محلہ، پھر مختلف پیشوں اور صنعتوں کے الگ الگ بازار۔ مثلاً بازارِ حکیمان، سونہ بازار، یا عطر فروشوں، سوناروں اور پھول والوں کی گلیاں۔ یہ گلیاں اور بازار بہت تنگ ہوتے تھے اور دکانیں اور مکانات حفاظت کے خیال سے بالکل بے بے بنائے جاتے تھے۔ مکان مالک کے حسب استطاعت یک منزلہ، دو منزلہ اور سہ منزلہ ہوتے تھے۔ ان میں سامنے کا حصہ دروازہ اور عقب کا حصہ زمانہ ہوتا تھا۔ اوسط درجے کے مکاؤں میں ڈیڑھ اس کے بعد محن، پھر دروازے، دالان، گوشہ خانے، اور کوٹھریاں ہوتی تھیں۔ دیہات کے گھروں میں ہی ہوتے تھے جیسے اب بھی پسماندہ گاؤں میں ہوتے ہیں البتہ وہ الگ الگ نہیں بنائے جاتے تھے۔ بلکہ آپس میں جڑے ہوتے تھے۔ اوسان کے دروازے اندر کی طرف کھلتے تھے۔ اس طرح عقبی دیواریں از خود گاؤں کی چہار دیواری کا کام دیتی تھیں۔ گاؤں کے اندر داخل ہونے کے لئے فقط ایک پھاٹک ہوتا تھا۔ اور رات کے وقت جب پھاٹک بند کر دیا جاتا تھا تو پورا گاؤں حصار بند ہو جاتا تھا۔ گھروں کی اس ترتیب کی وجہ سے اندر کی طرف جو



بڑا سامن بنتا تھا اس میں مولیٰ باغ دسے جلتے تھے۔

پاکستان میں اسلامی دور کی سب سے پرانی عمارت یوسف گردیزی کا مقبرہ ہے جو ملتان میں واقع ہے۔ یہ مقبرہ ۱۱۵۲ء میں تعمیر ہوا تھا۔ اس کی عمارت مستطیل اور ایک منزلہ ہے اور چھت پٹی ہوئی ہے۔ اس مزار کی وقتاً فوقتاً مرمت ہوتی رہی ہے لیکن عمارت کے اصل نقشے میں کوئی تبدیلی نہیں آئی ہے۔ مزار کی انفرادی خصوصیت وہ رنگ برنگی اور نقش و نگار ہیں جن سے پوری عمارت کی چٹائی ہوئی ہے۔

سلاطین دہلی کے دور کی عمارتوں میں اولیت کا شرف شیخ بہار الدین ذکر یا (م ۱۳۶۲ء) شدنا شہید (م ۱۳۷۰ء) اور شاہ شمس تبریزی (م ۱۳۷۶ء) کے مزاروں کو حاصل ہے۔ یہ مزار سلطان غیاث الدین بلبن کے عہد کی یادگار ہیں۔ ان کا فن تعمیر خاص ترک ہے۔ اور بخارا، مرو اور سمرقند کی پرانی عمارتوں سے بہت ملتا جلتا ہے۔ یہ مزار غالباً ان معماروں کے بنائے ہوئے ہیں جنہوں نے چنگیزی ماحول و تاراج کے زمانے میں ترکستان سے بھاگ کر ملتان میں پناہ لی تھی یہ عمارتیں سہ منزلہ ہیں۔ پہلی منزل جس میں قبر واقع ہے چوکور ہے۔ اس کی دیواریں قلعہ کی فصیل یا جیل کی چہار دیواری کی مانند ڈھلواں ہیں۔ دوسری منزل ہشت پہل طبل کی مانند ہے جس کے ہر سمت میں ایک کھڑکی لگی ہے۔ تیسری منزل گنبد کی ہے۔ یہ عمارتیں نقش و نگار کی آرائشوں سے بالکل خالی ہیں مگر دیکھنے میں بڑی ٹھوس، پائیدار اور پُر شوکت نظر آتی ہیں۔ ان کی ایک تار یعنی اہمیت یہ بھی ہے کہ تعلقوں کے عہد میں دہلی میں جو عمارتیں بنیں وہ بھی ملتان کی صنعتِ تعمیر کا چرہ تھیں۔ مثلاً غیاث الدین تغلق کا مقبرہ یا بارہ گنبد کے پاس کی مسجد۔

ملتان کی سب سے شاندار اور قابل دید عمارت شیخ زکین الدین دکن عالم کا مزار ہے۔ یہ مقبرہ سلطان غیاث الدین بلبن نے ۱۶۱۲ء اور ۱۳۳۳ء کے درمیان غالباً اپنے لئے بنوایا تھا لیکن اسے اس ابدی آرام گاہ میں سونا نصیب نہ ہوا۔ یہ عمارت قلعہ کے قریب ایک ٹیلے پر واقع ہے۔ اس کی اونچائی گو ۱۱۵ فٹ ہے لیکن بلندی پر ہونے کی وجہ سے بڑی سر بلند اور بادقار نظر آتی ہے۔ سابقہ مقبروں کی طرح دکن عالم کا مقبرہ بھی ہشت پہل ہے اور پہلی منزل کی دیواریں ڈھلواں ہیں البتہ دیواروں کے زادیوں پر مخروطی برجیاں بنی ہیں اور ان پر کلس لگے ہیں۔ اور منڈیریں مزین ہیں۔ دوسری منزل میں جس پر گنبد قائم ہے چاروں طرف غلام گھوڑ چھوڑ دی گئی ہے۔ اس عمارت کی ایک خصوصیت یہ ہے کہ دیواروں میں ایک سرے سے دوسرے سرے تک لکڑی کے انقی تختے پیوست ہیں۔ انیس مثبت ہیں اور ان میں جابجائی اور سفید ٹائیلیں جڑ دی گئی ہیں۔ ان ٹائلوں پر اقلیدسی نقش ابھرے ہوئے ہیں۔ نقش ونگ کی ان زیبائشوں سے عمارت کی خوشنوائی اور نفاست میں اضافہ ہوا ہے۔ لیکن اس کے شوکت اور وقار میں کوئی کمی نہیں آئی ہے۔ اوجھ کے مزار بھی قریب قریب اسی نمونے کے ہیں مگر زمانے کی ناقصی کے باعث رفتہ رفتہ کھنڈ ہوتے جا رہے ہیں۔

اس عہد کا سندھی فن تعمیر گجراتی فن تعمیر سے مشابہ ہے اور اس پر ترکوں کے بجائے ایرانیوں کا اثر زیادہ ہے۔ سندھ کا صوبہ جیسا کہ ہم پہلے لکھ چکے ہیں کہنے کو تو سلطنت دہلی کے ماتحت تھا لیکن یہاں بیشتر اوقات مقامی خاندان ہی برسر اقتدار رہے۔ پہلے سومرا ان کے بعد ستمہ (۱۳۳۴ء - ۱۵۳۴ء) اور

پھر ارغون (۱۵۲۱ء - ۱۵۵۶ء) سومرا اور ارغون دور کے آثار اب نہیں ملتے البتہ  
 متعدد دور کے کئی مقبرے مکلی کی پہاڑی (ٹٹھم) پر ہنوز موجود ہیں۔ مثلاً مبارک خان  
 فتح خان کی ہمیشہ، جام سکندر شاہ، ملک راجپال اور جام زندہ کے مقبرے۔ یہ  
 مقبرے پتھر یا سرخ رنگ کی پکی اینٹوں سے بنے ہیں۔ اینٹیں مثبت ہیں۔ مثبت کاری میں  
 گہرائیلا، ہلکا سبز اور اُردا رنگ استعمال کیا گیا ہے۔ اور اقلیدسی اور شجری نقوش سے  
 ان کی تزئین کی گئی ہے۔ مکلی پہاڑی کی مثبت کاری ملتان اور لاہور سے بہت  
 مختلف ہے۔ پتھر کی عمارتوں میں جام زندہ کا مقبرہ سب سے ممتاز ہے۔ اس مقبرہ  
 کی دیواروں پر جو شجری نقوش ابھارے گئے ہیں وہ سندھ، راجپوتانہ اور گجرات  
 کے فن سنگ تراشی کی پرانی روایت کے بہترین نمونے ہیں۔ دیواروں پر ایک  
 لمبی پٹی میں عربی حروف کندہ ہیں جو خطاطی کا نہایت حسین نمونہ ہیں۔ پاکستان  
 میں لن تیر کی مقامی اور اسلامی روایتوں کے امتزاج کی شاید سب سے ابتدائی  
 مگر نہایت کامیاب کوشش جام زندہ کا مقبرہ ہے۔

پٹانوں اور ترکوں کا عہد حکومت یوں تو اکبر اعظم کی تخت نشینی تک قائم رہا،  
 (۱۵۵۶ء) لیکن سلطنت دہلی کا انحطاط فیروز شاہ تغلق (۱۳۵۱ء - ۱۳۸۸ء) کی  
 وفات کے بعد ہی شروع ہو گیا تھا۔ فیروز شاہ تغلق نہایت منظم اور ہوشیار  
 حکمران تھا۔ وہ ان بادشاہوں میں تھا جو رعایا کی فلاح و بہبود کو سلطنت کے  
 استحکام کی بنیاد سمجھتے تھے۔ چنانچہ اُس نے فصلوں کی افزائش کے لئے متعدد  
 نہریں کھدوائیں جن میں چار نہریں بہت مشہور ہیں۔ ایک نہر دیا کے ستلج سے  
 گھگرتیک، جس سے بہاؤ لپور کا علاقہ سیراب ہوتا تھا۔ دوسری ہالسی اور حصار

میں، قیسری گھڑے سے قلعہ سرسوتی تک اور چوتھی دریا کے جھنار سے فیروز آباد کی طرف۔ اور نہری پانی پر آبپاشی کی شرح دس فی صد مقرر کر دی۔ اُس نے چھوٹے موٹے تمام محصول منسوخ کر دیئے اور چینی بھی معاف کر دی تاکہ تاجروں کو اشیاء بازاری کی نقل و حرکت میں دشواری نہ ہو۔ ان اقدامات کو سراہتے ہوئے شمس سراج عقیف لکھتا ہے کہ رعایا کے گھرانہ اور دوسری مزدوریات سے بھرے ہیں۔ ہر شخص سونے چاندی اور گھڑوں کا مالک ہے۔ کوئی عورت زیورہوں سے خالی نہیں۔ اور نہ کسی گھر میں بستر اور دیوان کی کمی ہے۔ چیزوں کے دام بہت کم ہیں۔“

فیروز تغلق کو تعمیرات اور شجر کاری کا بھی بہت شوق تھا۔ پس میں نے بہت سی مسجدیں، خانقاہیں اور درس گاہیں بنوائیں تاکہ علماء اور فضلا ان میں بیٹھ کر خدا کو یاد کریں اور اس ناپ چیز کے حق میں دعائے خیر کریں۔ اس نے بہ کثرت شفا خانے، حمام اور پل بھی تعمیر کروائے اور کئی شہر بھی بسائے جن میں جوئی پور، فتح آباد، حصار، فیروز پور اور فیروز آباد زیادہ مشہور ہیں۔ ان تعمیراتی اور فلاحی کاموں میں وزیر سلطنت خاں جہاں مقبول درجو تلنگانہ کا ہندو تھا اور اسلام قبول کرنے کے بعد اپنی بیعت کی بدولت ترقی کرتے کرتے اس عہدے پر پہنچا تھا۔ ملک غازی سوہانہ اور عبدالحق بادشاہ کے خاص مشیر تھے۔ انہوں نے فقط دہلی کے فواح میں بارہ سونے باغ لگوائے تھے۔

فیروز شاہ تغلق سے پیشتر مجرموں کو بڑی اذیت ناک سزائیں دی جاتی تھیں۔ ابن بطوطہ جو محمد تغلق کے عہد میں ہندوستان آیا تھا ان بہیمانہ حرکتوں کا چشم دید گواہ ہے۔ وہ لکھتا ہے کہ مجرموں کے ہاتھ، پاؤں، ناک، کان کاٹ دیئے جاتے



تھے۔ آنکھیں پھوڑ دی جاتی تھیں۔ حلق میں گرم سیمہ انڈیل دیا جاتا تھا۔ ہڈیاں  
چوڑ چوڑ کر دی جاتی تھیں۔ ناخنوں میں کیلیں پیوست کر دی جاتی تھیں، بدن کو آسے  
سے چیرا جاتا تھا۔ مجرم کی کھال کھینچ لی جاتی تھی یا اس کو آگ میں زندہ جھونک دیا جاتا  
تھا۔ اس برتاؤ میں ہندو مسلمان کی تمیز نہ تھی۔ بلکہ ارباب اختیار جس سے بھی ناراض  
ہو جاتے اس کے ساتھ اسی قسم کا سلوک کیا جاتا تھا۔ فیروز تغلق ان سزاؤں کا ذکر  
تفصیل سے کرنے کے بعد لکھتا ہے کہ خدا نے مجھے توفیق عطا کی کہ میں ان تمام سزاؤں  
کو قطعاً ممنوع قرار دے دوں۔

مگر فیروز تغلق جتنا لائق اور فرض شناس فرماں روا تھا اس کے جانشین  
اتنے ہی نکتے اور نالائق ثابت ہوئے۔ نتیجہ یہ نکلا کہ بادشاہ تو رنگ ریلوں میں مشغول  
رہے اور رنگال، جونپور، گجرات، راجپوتانہ، خاندیش، مالوہ، کیشور، سندھ وغیرہ  
سلطنت کے اکثر صوبے خود مختار بن بیٹھے حتیٰ کہ ریواری علی گڑھ، سنبھل، مین پوری  
میسوات، اور اٹماہ کے جاگیرداروں نے بھی سرکشی پر کمر باندھ لیا۔ جو رہی ہی کی تھی  
یتور کے حملے نے (۶۱۳۹۸) پوری کر دی۔ لودھیوں نے سلطنت کا شیرازہ یکجا کرنے  
کی کوشش ضرور کی لیکن پانی اب سر سے اونچا ہو چکا تھا۔ اور امرار کی باہمی رقابتیں  
اتنی بڑھ گئی تھیں کہ بادشاہ کی آنکھوں کے سامنے سرور بار تلواریں کھینچی تھیں اور وہ  
کچھ نہ کر سکتا تھا۔ سکندر لودھی نے پٹھان سرداروں کا درجن زیادہ تر بہلول لودھی  
کے آوروہ تھے) زور توڑنے کی غرض سے اول ان کی جاگیروں کی آمدنی کی جانچ  
پڑتال کے لئے ہر جگہ محتسب مقرر کر دیئے۔ دوکٹش دہلی اور گوالیار کے سازشی  
ماحول سے نکل کر آگرے کے مقام پر نیا شہر آباد کیا اور اس کو اپنا دارالسلطنت

بنایا۔ اُمراء دربار کو سکندر لودھی کے یہ دونوں اقدامات سخت ناگوار گذرے۔

سکندر لودھی کا بیٹا ابراہیم لودھی پٹھان سرداروں کی سرکوبی میں باپ پر بھی سبقت لے گیا۔ اس نے لوہانی، فرمولی اور لودھی قبیلے کے اُمراء پر اتنی سختی کی کہ تنگ آکر وہ بغاوت کے منصوبے بنانے لگے۔ چنانچہ دولت خاں لودھی نے جو لاہور کا نہایت طاقتور صوبہ دار تھا اور عالم خان نے جو ابراہیم لودھی کا چچا اور تخت کا دعویدار تھا باہر کو دہلی پر حملہ کرنے کی دعوت دی۔ لطف یہ ہے کہ ایک غیر ملکی طاقت سے ساز باز میں بعض چوٹی کے علماء دین نے بھی بڑی مستعدی دکھائی۔ بشلا شیخ محمد غوث گوالیاری نے جو شطاری فرقے کے مشہور عالم دین تھے بابر سے رابطہ قائم کیا اور جب بابر نے قلعہ گوالیار پر حملہ کیا تو شیخ نے جو ان دنوں قلعہ کے اندر تھے مغلوں کو ایسی ترکیب بتائی کہ قلعہ فتح ہو گیا۔ شیخ محمد اکرام نے رُود کوثر میں شیخ محمد غوث گوالیاری کی غداری کا ذکر بڑی تفصیل سے کیا ہے۔ لیکن اُن کی دینداری اور فیصلت کو بھی بہت مرالم ہے۔ مگر یہ بات ہماری سمجھ میں نہیں آئی کہ ”جعفر ازبگالہ“ اور صادق ازدکن ”اگر غداری کے سبب سے تنگ دین و وطن کہلانے کے مستحق ہیں تو شیخ محمد غوث گوالیاری کے کردار کو پرکھنے کا پیمانہ مختلف کیوں ہے۔

دولت خاں لودھی اور اس کے رفقاء کا خیال تھا کہ امیر تیمور کی طرح باہر بھی ٹوٹ مار کر کے کابل واپس چلا جائے گا اور پھر ہم چین سے دہلی میں راج کریں گے لیکن یہ ان کی سچول ستمی۔ بابر ہندوستان پر حکومت کرنے آیا تھا۔ اس کا مقصد مالِ غنیمت سمیٹنا نہیں تھا۔

## مغلیہ ہندیب کا عروج و زوال

سلطان ظہیر الدین بابر (۱۴۸۳ء - ۱۵۳۰ء) بابر کی طرف سے امیر تیمور صلی اللہ علیہ وسلم اور ماں کی طرف سے چنگیز خاں کی نسل سے تھا۔ وہ اپنے باپ عمر شیخ مرزا کی اچانک موت پر گیارہ برس کی عمر میں فرغانہ کے تخت پر بیٹھا۔ مادرِ راہنہریں ان دنوں کئی اور چھوٹی چھوٹی خود مختار ریاستیں قائم تھیں۔ ان میں سب سے طاقتور ملک شیبانی خاں کی ریاست تھی۔ بقیہ پر بابر کے چچاؤں اور ماموؤں کا قبضہ تھا مگر وہ سب کے سب بابر کے خون کے پیاسے تھے چنانچہ ان کے پے پے حلوں کے سبب سے بابر کا ایک دین بھی چین سے بیٹھا نصیب نہ ہوا اور کم بختی میں تلوار اٹھانی پڑی۔ آج اس چچا سے مقابلے کی ٹٹنی ہے۔ کل وہ ماموں محارہ کے ہوئے ہے۔ صبح اگر اندجان میں ہوتی تو شام سمرقند میں، دن اگر ترمذ میں گزرتا تو رات تاشقند میں۔ کبھی دشمن کے خون سے کسی بوڑھی عورت کے جھوپڑے میں چھپنا پڑتا تو کبھی کسی جنگل میں درخت کے نیچے گھوڑے کی زین کو تکیہ بنا کر رات بسر کرنی ہوتی۔ آخر جب کامیابی کی کوئی صورت نہ نکل تو بابر نے جنوب کا رخ کیا۔ یہاں فتح و ظفر نے اس کا ساتھ دیا اور بابر نے جلد ہی کابل، قندھار اور غزنی پر قبضہ کر لیا (۱۵۰۴ء)۔ لیکن بابر کی مہم جو اور خطر پسند طبیعت کابل کی بادشاہت پر قانع نہ

ہوئی اور تیمور کی طرح وہ بھی ہندوستان کو فتح کرنے کے منصوبے بنانے لگا۔ ہندوستان کے پٹھان امیروں کی رقابتیں اور سازشوں نے آخر کار اس کا یہ صاحبقرانی خواب بھی بھورا کر دیا۔ وہ پٹھان سرداروں کو سرحد، دریا پور، سیالکوٹ، لاہور، سرسند، پانی پت اور دہلی میں شکست دیتا ۱۵۲۹ء میں ابراہیم لودھی کے دارالسلطنت آگرے میں داخل ہو گیا مگر اس کو ہندوستان پر فقط چار سال حکومت کرنے کا موقع ملا۔ البتہ اس مختصر مدت میں اس نے بنگال، بہار، یوپی اور وسطی ہند کے بیشتر خود مختار پٹھان امیروں کو طاقت کے زور سے اپنا مطیع کر لیا۔ یہ دوسری بات ہے کہ ان امیروں نے باہر کو دل سے کبھی اپنا آقا تسلیم نہ کیا اور باہر کی آنکھ بند ہوتے ہی بغاوت پر اتر آئے۔

یابر کلاسیکی داستانوں کے مثالی ہیروں کی مانند بڑی روحانی شخصیت کا مالک تھا۔ ترکوں کی دیری اور منگولوں کی جفاکشی اس کو ورثے میں ملی تھی لیکن تہذیب کی بزم میں بھی اس کی شان سب سے ممتاز تھی۔ وہ ایک خوش فکر شاعر اور صاحب طرز نثر نگار تھا اور ترکی اور ایرانی دونوں زبانوں پر کامل عبور رکھتا تھا۔ وہ نہایت ذہین، صاحب ذوق اور علم دوست انسان تھا اور کتابوں سے بڑی محبت کرتا تھا۔ چنانچہ فرشتہ لکھتا ہے کہ فردوس مکانی نے جب سیالکوٹ پر قبضہ کیا تو ان کو جو سب سے انہوں خزانہ ملا وہ غازی خاں کا کتب خانہ تھا۔ غازی خاں کے کتب خانے میں نایاب اور منتخب کتابوں کا بہت بڑا ذخیرہ تھا۔ یابر نے مالِ قیمتی کی طرف توجہ نہ کی البتہ ان کتابوں کو پاکر بہت خوش ہوا۔ اس نے کچھ کتابیں مطالعے کے لئے رکھ لیں، کچھ شہزادہ ہمایوں کو عطا کیں۔



اور بقیہ کامران مرزا کے پاس کابل بھجوا دیں۔ (تاریخ فرشتہ ص ۶۵۱)  
 بابر شاعری کی طرح موسیقی کا بھی بڑا دلدادہ تھا اور خوش جمال مطربوں  
 کی محبت کو بہت پسند کرتا تھا۔ وہ سیر و شکار کا بڑا شوقین تھا اور جنگ کے  
 دوران میں بھی شکار کے لئے وقت نکال لیتا تھا۔ مثلاً پشاور کے راستے میں کسی  
 نے خبر دی کہ یہاں گینڈے بکثرت ہوتے ہیں۔ بابر نے گینڈے کا نام تو سنا  
 تھا مگر اس جانور کو کبھی دیکھا نہ تھا لہذا فوج کو پڑاؤ ڈالنے کا حکم دیا اور خود  
 گینڈے کے شکار میں مصروف ہو گیا۔ بہت سے گینڈے زندہ پکڑے گئے  
 اور بہتوں کو تلوار اور بندوق سے زخمی کر کے گرفتار کیا گیا۔ غالباً سیر و شکار  
 کی عادت ہی کی وجہ سے بابر کو خوبصورت پھولوں، پرندوں اور جانوروں کا  
 بہت شوق تھا۔ اچھی شراب، لذیذ کھانے اور عمدہ میوے بھی اس کو بہت  
 مرغوب تھے۔ عیش کوئی کے اس مسلک کو بابر نے اپنے ایک معرے میں بڑی  
 بے باکی سے بیان کیا ہے۔

بابر یہ عیش کوشش کہ عالم دوبارہ نیست

بابر کی زندگی کی سب سے مستند دستاویز اس کی آپ بیتی بابر نامہ  
 ہے۔ یہ نہایت دلچسپ اور معلومات افزا تصنیف ہے۔ بابر نے یہ کتاب ترکی  
 زبان میں لکھی تھی۔ ۱۵۸۹ء میں عبدالرحیم خان خاناں نے اس کا ترجمہ فارسی  
 میں کیا اور بابر نامہ کا ترجمہ دنیا کی اکثر بڑی زبانوں میں ہو چکا ہے۔ بابر نے  
 اس کتاب میں اپنے ذاتی حالات، ہی رقوم نہیں کئے ہیں بلکہ ماوراء النہر، افغانستان  
 اور ہندوستان کے طبعی ماحول، لوگوں کے طرز معاشرت اور عادات و خصائل

پھل پھول، چرند پرند سب کا ذکر بڑے دلکش پیرائے میں کیا ہے۔ اس کتاب کو پڑھنے سے پتہ چلتا ہے کہ بابر میں تلاش و جستجو کا کتنا مادہ تھا اور اس کا مشاہدہ کتنا تیز تھا۔ وہ چھوٹی چھوٹی چیزوں کو بھی بڑی بڑی نظر سے دیکھتا تھا اور ان پر اپنی رائے کا اظہار بڑی بے باکی سے کرتا تھا۔ وہ جہاں قیام کرتا اور سفر میں جس راستے سے بھی گذرتا وہاں کی نئی نئی چیزوں کے نام اور ان کے خواص معلوم کرنے کی ضرورت کو ہشش کرتا تھا۔

اس کتاب سے پتہ چلتا ہے کہ ان دنوں پشاور کے گرد و نواح میں گینڈے اور الہ آباد کی ترائی میں ہاتھی کثرت سے ہوتے تھے۔ سیالکوٹ کے قرب و جوار میں جاٹ اور گوجر لوٹ مار کیا کرتے تھے اور پنجاب میں بھی ہندوستانی زبان رائج تھی۔ چنانچہ جب لاہور کے صوبیدار دولت خان یوسف زئی کو بابر کے روبرو حاضر کیا گیا تو۔۔۔ میں نے اس کو اپنے سامنے بٹھایا اور ایک شخص کو جو ہندوستانی زبان سے بخوبی واقف تھا حکم دیا کہ وہ میری باتیں دولت خان لودھی کو ترجمہ کر کے سناتا جائے۔ (صفحہ ۴۵۹) بابر کے اس بیان سے یہ بھی ثابت ہوتا ہے کہ پٹھانوں کے آخری دور میں فارسی کا مرتبہ اتنا گر گیا تھا کہ بڑے سے بڑے عہدے کے لئے بھی فارسی زبان کا جاننا ضروری نہیں خیال کیا جاتا تھا۔

منزل اُمر اپنے ہمراہ شاعروں اور قصہ خوانوں کو جنگ میں بھی ساتھ رکھتے تھے۔ چنانچہ بابر جب ہندوستان کی سرحد پر ایک دریا پار کرتا ہے تو کشتی میں اس کے ہمراہ لشکر کے سالار نہیں ہوتے بلکہ شیخ عبد الوجد، شیخ زین، ملا علی جان، تردی بیگ خاکسار وغیرہ ہوتے ہیں اور سیالکوٹ کی مہم میں ہمالیوں کا

قصہ خواں بابر ہی کے تیر سے زخمی ہو کر مر رہا ہے۔

بابر کو باغ لگانے کا بڑا شوق تھا۔ راستے میں جہاں بھی اسے کوئی پُر فضا جگہ نظر آتی وہ چار باغ "مزور" لگواتا۔ اس سے ہندوستانیوں سے ایک شکایت یہ بھی تھی کہ وہ کسی منصوبے کے تحت قرینے اور سیلے سے باغ نہیں لگاتے اور نہ باغوں کے گرد چار دیواری کھینچتے ہیں۔

ہندوستان کا ذکر کرتے ہوئے وہ لکھتا ہے کہ :

"ہندوستان بڑا وسیع، آباد، زرخیز اور غیر معمولی ملک ہے۔ اس کی دنیا ہمارے ملکوں سے مختلف ہے۔ اس کے پہاڑ اور دریا، جنگل اور ریگستان شہر اور کھیت، جانور اور پودے، انسان اور ان کی زبانیں، ہوائیں اور بارشیں سب بالکل جدا ہیں۔ دریا کئے سندھ کو عبور کرتے ہی ہمارے ایک ایسے خطے میں داخل ہو جاتے ہیں جس کی زمین، آب و ہوا، پیر، پتھر، آبادیاں اور خانہ بدوشوں کی جمعیتیں، رائیں اور رسم و رواج سب ہندوستانی ہیں۔" (بابر نامہ انگریزی متن ترجمہ منیر بیورج لندن ۱۹۲۹ء)

اس کے بعد بابر یہاں کے پہاڑوں، دریاؤں، جانوروں، پھولوں، پھولوں، موسموں، تپ توں کے پھولوں کا تفصیل سے جائزہ لیتا ہے۔ عجیب بات یہ ہے کہ وہ ان سب چیزوں کے ہندی نام رقم کرتا ہے۔ حالانکہ بہت سی چیزوں کے فارسی نام بھی یہاں پہلے سے درج تھے۔ جانوروں میں وہ بند گھری نیل گائے اور بھٹی کا ذکر کرتا ہے۔ پرندوں میں مور، مینا، ساس، چمگاڈر اور کوسل کا۔

پھلوں میں آم، کیلا، کروندا، کمرک، جامن، کھٹل، بڑھل، گولرا اور ناریل کا۔ ہریے کے بارے میں وہ لکھتا ہے کہ لوگ اس سے شرب بناتے ہیں اور تاڑ سے تاڑی۔ پھولوں میں گڑ پھل، کنیر، کیوڑہ اور چمپا کی بڑی تعریف کرتا ہے۔ مہینوں اور دنوں کے وہ ہندی نام لکھتا ہے۔ مثلاً جیسٹھ، بیساکھ، اسارٹھ، سادون، بھادون، سوموار، منگلوار، شکروار، وقت کی تقیم وہ گھڑی، پہراور پل میں کرتا ہے اور تب یہاں کے باشندوں کے بارے میں لکھتا ہے کہ

”کشتور ہندوستان میں دل چسپی کی چیزیں بہت کم ہیں۔ باشندے خوش شکل نہیں ہیں۔ اُن میں نہ دوستانہ محبتوں کا رواج ہے اور نہ وہ دوسروں سے راہ و رسم بڑھاتے ہیں۔ ان کے ذہن فہم و ذکا سے خالی ہیں۔ اور وہ آدابِ مجلس سے نا آشنا ہیں۔ اُن کی دستکاری میں مزد و نیت نہیں ہوتی اور نہ اس کا کوئی ڈھنگ ہے۔ ان کی کاریگری میں نہ کوئی خوبی ہے اور نہ ہیئت کا حُسن۔ یہاں نہ اچھے گھوڑے ملتے ہیں اور نہ اچھے کتے، انگور نہ خرپوزے نہ اعلیٰ درجے کے میوے نہ برف اور نہ ٹھنڈا پانی۔ بازاروں میں اچھی روٹیاں اور لذیذ کھانے بھی دستیاب نہیں ہوتے۔ یہاں نہ گرم حمام ہیں نہ دارالعلوم اور نہ شمعیں، مشعلیں اور شمع دان۔ باغوں اور گھروں میں بہتے ہوئے پانی کے چشتے بھی نہیں ہوتے۔ مکان بڑے بد قطع ہوتے ہیں اور ان میں ہوا کا گزر نہیں ہوتا۔ دہقان اور نچلے درجے کے لوگ تنگے گھومتے ہیں۔ ستر پوشی کے لئے نان سے پیٹے بس ایک لنگوٹا باندھے رہتے ہیں۔ عورتیں کنگ پہنتی ہیں جس کا آدھا حصہ کر سے پیٹ لیا جاتا ہے اور آدھے سے سر ڈھکا ہوتا ہے“ (صفحہ ۵۱)



اس فردِ جرم کو پڑھنے کے بعد قدرتی طور پر یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ ہندوستان اگر اتنا ہی وحشی اور غیر مہذب ملک تھا تو بائبر نے یہاں مستقل سکونت اختیار کرنے کا فیصلہ کیوں کیا۔ اس کا جواب خود بائبر کی زبان سے سُنیے۔

ہندوستان کی خاص خوبی یہ ہے کہ ملک بہت بڑا ہے اور یہاں سونے چاندی کی افراط ہے۔ بارش میں یہاں کی ہوا بڑی صاف و شفاف ہو جاتی ہے۔ سردی اور گرمی کے موسم میں بھی ہوا بہت اچھی ہے۔ البتہ جب آندھی آتی ہے تو گرد و غبار سے ایک دوسرے کو دیکھنا ناممکن ہو جاتا ہے۔ ہندوستان کی دوسری خوبی یہ ہے کہ یہاں ہر پیشے اور ہر حرفے کے کاریگر لاتعداد اور بے شمار ہیں۔ ہر پیشے کی اور ہر کام کی ایک ذات ہے۔ یہ پیشے اور مہنزہ پستہ پشت سے باپ سے بیٹے کو منتقل ہوتے رہتے ہیں۔ تیموریوں کی مسجد کا ذکر کرتے ہوئے ظفر نامے کے مصنف "ملا شرف" نے بڑے فخر سے لکھا تھا کہ آذربائیجان، فارس، ہندوستان اور دوسرے ملکوں سے دو سو سنگ تراش منگائے گئے تھے لیکن آگرے میں میری عمارتوں میں خاص آگرے کے چھ سو ساڑھے سنگ تراش روزانہ کام کرتے تھے اور سیکری بیانہ، دھول پور، گوالیار اور کول دلی گٹھ میں میری عمارتوں میں روزانہ ۱۴۹۱ سنگ تراش کام کرتے تھے۔ غرض کہ ہندوستان میں ہر قسم کے کاریگر اور مہنزمند بہت بڑی تعداد میں موجود ہیں۔ (صفحہ ۵۲)

گویا ہندوستان میں سلطنت قائم کرنے کے محرکات چار تھے۔ ملک کی دست، زمین کی زرخیزی، سونے چاندی کی فراوانی اور مہنزمندوں کی افراط۔

— ظاہر ہے کہ جس ملک میں یہ چار عناصر موجود ہوں وہاں عیش و راحت کے سامان فراہم کرنے میں کتنی دیر لگتی ہے۔

مگر بابر کو ہندوستان کے باشندے کبھی اچھے نہیں لگے۔ اس کا اصل سبب یہ تھا کہ یہاں کے خاص و عام سب نے بابر کی حملوں کا ڈٹ کر مقابلہ کیا تھا۔ شکست کھانے کے بعد بھی انھوں نے مغلوں سے میل جول نہیں بڑھایا بلکہ کتراتے ہی رہے۔ چنانچہ بابر اعتراف کرتا ہے کہ "جب ہم پہلے پہل آگرے پہنچے تو لوگوں نے ہم سے اور ہمارے آدمیوں سے شدید نفرت اور دشمنی کا اظہار کیا اور وہ ہتھان اور سپاہی خوف سے بھاگ گئے۔ دہلی اور آگرے کے سوا کوئی شہر نہ تھا جس نے موچہ درست نہ کیا ہو۔ یا اطاعت کرنے پر آمادہ ہوا ہو" (ص ۵۲۳)

مغلوں سے ہندوستانیوں بالخصوص پٹھان سرداروں کی نفرت کی بڑی وجہ یہ تھی کہ منکال تلہ آور و دھائی سو سال سے ان کے علاقوں کو تاخت و تاراج کرتے چلے آ رہے تھے۔ ان کو چنگیزی اور تیموری لشکروں کی ستاکیاں نہیں بھولی تھیں اور چونکہ بابر کا تعلق بھی اسی خاندان سے تھا لہذا لوگ بابر کو بھی غاصب اور ٹیڑھا سمجھتے تھے۔ یہی سبب ہے کہ ہمایوں اور اکبر کے عہد میں بھی کم از کم پٹھان سرداروں کے رویے میں کوئی تبدیلی نہیں ہوئی اور مغل بادشاہوں نے پٹھان سرداروں پر کبھی بھروسہ کیا چنانچہ اکبر کے سترہ وزیروں پندرہ بخشوں اور آٹھ صدور میں ایک بھی پٹھان نہ تھا۔ حالانکہ اس نے راجپوتوں سے میل کر لیا۔ اور ان سے رشتہ داریاں بھی قائم کر لی تھیں۔ اسی طرح سلطنت کے ۱۴ مہم منصب داروں میں پٹھان کل ۹ تھے وہ بھی بچے دہ

کے۔ اُن میں پانچ ہزاری یا تین ہزاری ایک بھی نہ تھا۔ دتایہنخ افغانان ہندوستان ۲۵۵  
مرحد کے پٹھانوں کی بغاوت تو ابرکے بعد جلیگر شاہ جہاں اور اورنگ زیب کے عہد میں  
بھی برابر جاری رہی۔

بابر ہندوستان آنے کے بعد فقط چار سال زندہ رہا اور یہ مختصر مدت بھی فوجی  
مہمات کو سر کرنے میں بسر ہوئی لہذا وہ ملک کے نظم و نسق پر توجہ نہ دے سکا لیکن وہ بڑا  
معاملہ فہم حکمران تھا۔ چنانچہ اس نے ذاتی پسند اور ناپسند کو امور سلطنت پر اثر انداز  
نہ ہونے دیا بلکہ مرتے وقت ہمایوں کو جو نصیحت کی وہ تقریباً ڈیڑھ سو سال تک مغل  
بادشاہوں کے طرز حکومت کی اساس بنی رہی۔ بابر اپنے نصیحت نامے میں لکھتا ہے  
کہ :-

”فرزند من۔ ہندوستان میں مختلف مذاہب کے لوگ رہتے ہیں اور یہ  
اللہ تعالیٰ کی بڑی عنایت ہے کہ اس نے ہمیں اس ملک کا بادشاہ بنایا ہے اپنی  
بادشاہی میں ہمیں ذیل کی باتوں کا خیال رکھنا چاہیے۔

(۱) تم مذہبی تعصب کو اپنے دل میں ہرگز جگہ نہ دینا بلکہ لوگوں کے مذہبی  
جذبات اور رسوم کا خیال رکھتے ہوئے مدد رعایت کے بغیر سب کے ساتھ پورا  
انصاف کرنا (۲) گاوکشی سے بالخصوص پرہیز کرنا تاکہ اس سے ہمیں لوگوں کے  
دلوں میں جگہ مل جائے اور اس طرح وہ احسان اور شکریے کی زنجیر سے تمہارے  
میطع ہو جائیں۔ (۳) تم کسی قوم کی عبادت گاہ مسمار نہ کرنا اور ہمیشہ سب سے پورا  
انصاف کرنا تاکہ بادشاہ اور رعیت کے تعلقات دوستانہ ہوں اور ملک میں امن و  
امان رہے (۴) اسلام کی اشاعت ظلم و ستم کی تلوار کے مقابلے میں لطف و

احسان کی تلوار سے بہتر ہو سکے گی (۵) شیعہ سنی اختلافات کو ہمیشہ نظر انداز کرنا کیونکہ ان سے اسلام کمزور ہوتا ہے (۶) اپنی رعیت کی مختلف خصوصیتوں کو سال کے مختلف موسم سمجھنا تاکہ حکومت بیماری اور ضعف سے محفوظ رہے (منقول از رُودِ کوثر - شیخ محمد اکرام ص ۲۲ - لاہور ۱۹۷۰ء)۔

لیکن ہمایوں کو شیر شاہ سوری نے اتنی مہلت ہی نہ دی کہ وہ باپ کی نصیحت پر عمل کرتا۔ اس نے بھاگ کر ایران میں پناہ لی اور ہندوستان سوری فرماں برداروں کے زیر نگیں آگیا۔ شیر شاہ کی اصلاحات سے ہر شخص واقف ہے اور اگر وہ حادثے میں ہلاک نہ ہو جاتا تو شاید اس ملک کی تاریخ کچھ اور ہوتی۔ ہمایوں بارہ سال تک (۱۵۴۳ء - ۱۵۵۵ء) ایران میں شاہ طہاسب صفوی کا مہمان رہا البتہ جب شیر شاہ کے بیٹے اسلام شاہ سوری کی وفات کے بعد پٹھان سردار آپس میں لڑنے لگے تو ہمایوں کو سنہرا موقع ملتا تھا اور اس نے چودہ ہزار ایرانی لشکر کی مدد سے ہندوستان پر چڑھائی کر دی مگر عمر نے وفات کی اور وہ فتح دہلی کے چند ہی ماہ بعد کتب خانے کی بیڑھیوں سے گر کر وفات پا گیا اور تب اس کا نو عمر بیٹا جلال الدین اکبر جو عمر کوٹ سندھ میں پیدا ہوا تھا تخت پر بیٹھا۔

مغلیہ تہذیب کا عہدِ زریں دراصل اکبر سے شروع ہو کر اورنگ زیب پر ختم ہوتا ہے۔ ڈیڑھ سو سال کی اس طویل مدت میں کم از کم شمال ہندوستان میں بڑی حد تک امن رہا اور بنگال سے کابل اور گجرات سے کشمیر تک مرکز کا فرمان چلتا رہا۔ بغاوتیں اگر ہوئیں تو ان کی نوعیت زیادہ تر مقامی تھی۔ پورے ملک کی سیاست پر ان کا کوئی خاص اثر نہیں پڑتا تھا۔ مثلاً پنجاب میں



دلا بھٹی کی بغاوت، سرحد میں پٹھانوں کی بغاوتیں اور راجپوتانے میں ستھامیوں کی بغاوت۔  
البتہ دکن کی مہمیں جن میں اورنگ زیب نے اپنی عمر کے آخری پچیس سال ضائع کئے  
سلطنت مغلیہ کے زوال کا پیش خیمہ ثابت ہوئیں۔

اکبر اور اس کے جانشینوں نے رعایا کی فلاح و بہبود یا سلطنت کی آمدنی  
میں اضافے کے خیال سے جو تدبیریں اختیار کیں اور نظم و نسق میں جو اصلاحیں کیں  
اُن سے عام لوگوں کی خوش حالی میں بھی کچھ نہ کچھ اضافہ ضرور ہوا۔ اس کے علاوہ  
شاہی خاندان اور امراء سلطنت کی پیش پسندیوں کے باعث صنعت و حرفت  
اور تجارت کو بھی فروغ ہوا اور نئی نئی صنعتوں نے رواج پایا لیکن آلات پیداوار  
میں کوئی انقلابی تبدیلی نہیں آئی۔ بلکہ جو طبقہ جہاں تھا وہیں رہا۔ کاروبار میں  
ترقی کی وجہ سے صرافوں، ساہوکاروں، بیوپاریوں، صنعتاء اور کاریگروں  
کی تعداد تو بلاشبہ بڑھی مگر اُن کا طبقاتی رتبہ معاشرے میں اونچا نہیں ہوا اور  
نہ وہ اپنی قوت کے بل پر کسی قسم کے سیاسی حقوق حاصل کر سکے۔ کہمبات،  
ٹھٹھ، سورت، مسول پٹن اور چانگام تجارتی بندرگاہیں تھیں مگر وہاں کے  
بیوپاریوں میں بھی لندن، وینس اور جنیوا کے تاجروں کی مانند آئی جرات کبھی نہ  
ہوئی کہ اپنی انفرادی حیثیت کو منوا سکتے۔ چنانچہ جاگیر نظام پر حاوی ہونا تو درکنار  
وہ جاگیرداروں اور منصب داروں کی مطلق العنانیوں کو نظام بھی نہ دے سکے۔ مثلاً  
سرطاس رو، ڈاکٹر بریز، فیچ اور دوسرے فرنگی سیاحوں کے سفرناموں سے پتہ چلتا ہے کہ  
صوبیداروں اور ناظموں کا تو ذکر ہی کیا شہر کے چھوٹے چھوٹے حاکم بھی تجارت  
پیشہ لوگوں سے نہایت امانت آمیز سلوک کرتے تھے۔ جب چاہتے تھے اُن کو پکڑا

بکواتے تھے اور جتنی رقم چاہتے تھے ان سے اینٹ لیتے تھے چنگی اور محسول کی وصولی میں جو دھاندلیاں ہوتی تھیں وہ اس پر مستزاد تھیں یہ سب کچھ ہوتا رہا مگر تجارت پیشہ طبقے نے جاگیر نظام کے خلاف جدوجہد کی ضرورت کبھی محسوس نہ کی بلکہ لوٹ کھسوٹ میں جاگیرداروں کا شریک کار بنارہا۔ راجو بغاوتیں ہوئیں وہ مظلوم دہقانوں کی تھیں نہ کہ بیوپاریوں کی) اس جو داوے جی کا سبب وہی تھا جس کی طرف تباہی اشارہ کیا ہے یعنی زمین کی نہ خیزی بے پایاں دولت اور صناعتوں کی افراط۔ نتیجہ یہ ہوا کہ تجارت پیشہ طبقے کو مغربی تاجروں کی طرح نہ تو صنعتی پیداوار بڑھانے کی خاطر نئے آلات و اوزار ایجاد کرنے کی ضرورت پیش آئی۔ اور وہ سیاسی اقتدار میں حصہ بٹانے کا خیال دل میں لاسکے۔

ملکہ الزبتھ (۱۵۵۸-۱۶۰۳ء) اکبر اعظم (۱۵۵۶-۱۶۰۵ء) کی ہم عصر تھی۔ برطانیہ میں تجارتی سرمایہ داری اسی کے زمانے میں شروع ہوئی چنانچہ وہاں کے بڑے بڑے زمیندار بھی مزارعوں کو زمینوں سے بے دخل کر کے ان پر بھیڑیں پالنے اور اُن کی تجارت کرنے لگے۔ اس کے برعکس ہمارے ملک کے جاگیردار و منصب دار تجارت کو بڑی حقارت سے دیکھتے تھے اور روپیہ جمع کرنے کو اپنی توہین سمجھتے تھے۔ اس کا بڑا سبب یہ تھا کہ منصب داروں اور جاگیرداروں کو زمین پر حق ملکیت حاصل نہیں تھا بلکہ ملک کی ساری زمین ریاست کی ملکیت ہوتی تھی۔ بادشاہ جس کو چاہتا خدمت کے صلے میں علاقہ عطا کر دیتا تھا۔ اس کے عوصل میں منصب داروں کو لازم تھا کہ شاہی فوج کے لئے حسب مراتب سپاہی ملازم لکھیں۔ (پانچ ہزاری، دو ہزاری وغیرہ کی وجہ تسمیہ یہی ہے)۔ یہ جاگیریں نہ

احیات ہوتی تھیں اور نہ مورد وثق بلکہ بادشاہ جب چاہتا واپس لے لیتا تھا۔ بعض اوقات تو سال و دو سال بھی نہ گزرنے پاتے تھے اور جاگیریں ایک سے لے کر دوسرے کے حوالے کر دی جاتی تھیں۔ (تفصیل کے لئے ملاحظہ ہو تزک جہانگیری اور سوزنامہ برہنہ ص ۲۹۸) بادشاہ سلامت کسی منصب دار سے خوش ہوئے تو لاہور، اودھ، یا ملتان کی جاگیر عنایت کر دی۔ ناراض ہوئے تو بنگال بھیج دیا یا گوالیار کے قلعے میں قید کر دیا۔ بے یقینی کے اس ماحول میں منصب داروں کو کیا پٹری تھی کہ اپنی جاگیر کی اصلاح و ترقی کی فکر کرتے یا اپنی آمدنی کو کسی نفع بخش کاروبار میں لگاتے کیونکہ انہیں معلوم تھا کہ پس انداز دولت اُن کے دشمنان کو نہیں ملے گی بلکہ شاہی خزانے میں منتقل کر دی جائے گی۔ یہی وجہ ہے کہ اُمراء اپنی ساری دولت ہیا شیوں اور فضول خرچیوں میں اڑا دیتے تھے۔ مگر میں یہ نہ بھولنا چاہیے کہ بازاروں کی رونق انہیں کے دم سے تھی۔ سودا گروں، صنّاعوں اور کارگیروں کا کاروبار انہیں کی بدولت چلتا تھا۔ اور شاعروں، داستان گو یوں، موسیقاروں اور مصوروں کی سرپرستی یہی لوگ کرتے تھے۔

مغلیہ تہذیب کی معاشی اساس پٹانوں کے دور سے چنداں مختلف نہ تھی بلکہ اُسی کی ترقی یافتہ شکل تھی۔ مغلیہ تہذیب نہ تو کسی سماجی انقلاب کا نتیجہ تھی اور نہ کسی سماجی انقلاب کی نقیب۔ مغلوں کی آمد سے نہ پیدا دار کے آلات و اوزار پہلے اور نہ مغلوں کے توازن میں کوئی فرق آیا بلکہ تہذیبی امتزاج کا وہ عمل جو بیتر ہوئی صدی میں شروع ہو گیا تھا کچھ عرصے کے لئے رُک گیا۔ پٹانوں کے عہد میں مقامی، ترکی اور ایرانی تہذیبوں کے میل سے ایک نئی تہذیب رفتہ رفتہ

اُبھرتی جا رہی تھی اور فارسی کی جگہ ہندی اور دوسری علاقائی زبانوں کو فروغ ہو رہا تھا۔ (سلاطینِ دہلی کے پرچم پر ہلال اور پھلی کا نشان اس تہذیبی امتزاج کی نمایاں علامت تھی) مگر ہمایوں کے ہمراہ آنے والے ایرانی امیروں اور لشکرہ یوں کی وجہ سے ملک پر ایک بار پھر ایرانی تہذیب کا غلبہ ہو گیا۔ خود بابر، ہمایوں اور فرغانہ سے ان کے ساتھ آنے والے خاندانوں پر بھی ایرانی تہذیب ہی کا رنگ چڑھا ہوا تھا۔ اس لئے انہوں نے بھی ایرانی تہذیب ہی کو رواج دیا۔ پٹانوں کے عہد میں دہلی لکھا پڑھی فارسی اور ہندی میں یا مقامی زبانوں میں ہوتی تھی مغلوں نے ہندی اور مقامی زبانوں کا استعمال ممنوع کر دیا۔

مغلیہ تہذیب کا جائزہ لینے سے پہلے مناسب معلوم ہوتا ہے کہ مغلیہ سوسائٹی کا آنکھوں دیکھا حال ڈاکٹر فرانسس بریئر کی زبان سے سُنا دیا جائے۔ ڈاکٹر بریئر فرانس کا باشندہ تھا۔ پیشے کے اعتبار سے تو وہ طبیب تھا لیکن اس کو سیر و سیاحت کا بڑا شوق تھا۔ چنانچہ اس نے ہندوستان آنے سے پہلے ایک سال قسطنطنیہ (استنبول) میں گزارا۔ وہاں سے قاہرہ گیا اور چند مہینے مصر میں قیام کرنے کے بعد جدہ آیا۔

اور پھر جدہ سے ۱۵۹۰ء میں سورت میں وارد ہوا۔ یہ شاہجہاں کے عہدِ حکومت کے آخری دن تھے اور اُس کے بیٹوں میں تخت شاہی کے لئے خانہ جنگی

شروع ہو چکی تھی۔ ڈاکٹر بریئر سورت سے احمد آباد اور وہاں سے آگرہ ہوتا ہوا

دہلی پہنچا۔ اور دانش مند خاں کا ملازم ہو گیا۔ دانش مند خاں بڑا عالم فاضل

امیر تھا۔ اور رنگ زیب کے دیباچے میں اس کی اتنی عزت تھی کہ اس کو دونوں وقت

حاضری سے مستثنیٰ کر دیا گیا تھا۔ حالانکہ دوسرے تمام امیروں پر یہ حاضری واجب



تھی۔ ڈاکٹر برنیز ۱۲ سال تک دانش مند خاں کے ساتھ رہا اور اس کی ہمراہی میں جنگل بنادیں، آگرہ، لاہور حتیٰ کہ کیشور کی بھی سیر کی۔ ڈاکٹر ہونے کی وجہ سے بھی اس کو ہر طرح کے لوگوں سے ملنے اور ان کے گھریلو حالات جاننے کا موقع ملتا رہتا تھا۔ اُس نے جو کچھ لکھا ہے بڑی غیر جانب داری اور ہمدردی سے لکھا ہے۔

ڈاکٹر برنیز کے بیان کے مطابق ہندوستان اپنی زرخیزی کے باعث سترہویں صدی کے وسط میں بھی پیداوار میں خود کفیل تھا۔ ملک میں گیسوں، چاول، کپاس، ریشم، شکر، نیل، چکن، کھجور، کارچوبی اور زرد دھن کی طبوسات اور سوت اور دہشتی کپڑوں کی اور دوسری مصنوعات کی فراوانی تھی۔ ان چیزوں کو پرتگالی، ڈچ، انگریز اور ہندوستانی یو پارسی بڑی مقدار میں دسوا دے بیعتے تھے۔ لیکن دیسی مال کے بدلے دسوا دی مال بہت کم دیتا ہوتا تھا لہذا غیر ملکی یو پاریوں کو یہاں کا مال سونا چاندی سے گری خریدنا پڑتا تھا۔ اس کی وجہ سے ملک میں سونے چاندی کی افراط تھی۔ (صفحہ ۲۹۳ تا ۲۹۶)۔

سلطنت مغلیہ کے نظم و نسق کی بنیاد منصب داری نظام پر تھی۔ یہ منصب دار وہ اُمرا ہوتے تھے جن کو خاندانی رُتے کی درجہ سے یا اعلیٰ کارگزاریوں کے عوض صوبوں اور ضلعوں کا انتظام سونپا جاتا تھا۔ ان منصب داروں کو بڑی بڑی جاگیریں عطا کی جاتی تھیں لیکن ملک کی تمام زمین چونکہ بادشاہ کی ملکیت ہوتی تھی اس لئے چھوٹے بڑے کسی منصب دار کو زمین پر کسی قسم کا حق ملکیت نہیں ہوتا تھا بلکہ اس کی جاگیر کا انحصار بادشاہ کی مرضی پر تھا۔ بادشاہ جس وقت چاہتا جاگیر ایک منصب دار سے چھین کر دوسرے امیر کے

حوالے کر دیتا تھا۔ یہ جاگیریں موروثی بھی نہیں ہوتی تھیں بلکہ جاگیردار کے مرنے کے بعد یہ حق سرکار ضبط کر لی جاتی تھیں۔ منصب داری کا یہ نظام اکبر نے رائج کیا تھا اور زیادہ تر منصب دار ایرانی یا ترک تھے۔

ڈاکٹر بریئر نے اس نظام کی بڑی شدت سے مذمت کی ہے اور سلطنت مغلیہ کے زوال کی ذمہ داری اسی پر رکھی ہے۔ وہ لکھتا ہے کہ جب کوئی امیر اور منصبدار چھوٹا یا بڑا مرتا ہے تو اس کی جائداد سرکار بادشاہی میں ضبط ہو جاتی ہے۔ اس سے بڑھ کر یہ امر ہے کہ ہندوستان کی تمام زمین (مکانات اور باغات کے سوا) بادشاہ کی ملکیت ہے۔ اسی وجہ سے یہاں کوئی ایسی خاندانی ریاست نہیں ہے جیسی کہ ہمارے کسی ڈیوک یا مارکیوس کی ہوتی ہے۔ اور چونکہ امرا کی کل جائداد ان کے مرتے ہی ضبط سرکار ہو جاتی ہے اس لئے ظاہر ہے کہ کسی خاندان کا اعزاز و امتیاز دیر تک کس طرح قائم رہ سکتا ہے۔ یہ منصب دار ہفت ہزاری سے لے کر ایک صدی تک ہوتے تھے۔ یعنی ان کو فوجی خدمات کے لئے اتنے ہی گھوڑے رکھنے پڑتے تھے۔ ان کے مصارف کے لئے نقدی یا جاگیریں دی جاتی تھیں۔ منصب دار حضرات اس رقم کا بیشتر حصہ اپنے ذاتی عیاشیوں پر خرچ کر دیتے تھے۔ اور چھوٹی پتی فردیں بنا کر سرکار سے رقم وصول کر لیتے تھے۔ بریئر لکھتا ہے کہ میں ایک بیخ ہزاری امیر کے ماتحت ملازم تھا جس کے پاس جاگیر بھی نہ تھی اور صرف نقد تنخواہ خزانے سے ملتی تھی مگر اس پر بھی پانچ سو گھوڑوں کی تنخواہ وغیرہ ادا کرنے کے بعد جو اس کو حاضر رکھنے لازم تھے اس کی ماہانہ آمدنی ساڑھے بارہ ہزار روپیہ تھی (آج کل کے حساب سے تقریباً ڈیڑھ لاکھ روپیہ) مگر باوجود

ان بڑی بڑی آمدنیوں کے یں لے ان امیروں کو بہت کم مالدار پایا۔ بلکہ بہت منسل  
اور قرضدار ہیں۔ (صفحہ ۴۸۶) یہ قرضداری اس وجہ سے سختی کہ اُمراء سلطنت کو سالانہ  
جشنوں اور ضیافتوں کے موقعوں پر بادشاہ کو نہایت قیمتی تزیینات پیش کرنی پڑتی  
تھیں۔ اور غلاموں، کیتروں اور نوکر چاکروں کا ایک لشکر رکھنا پڑتا تھا۔

جاگیری نظام کی خرابیاں بیان کرتے ہوئے ڈاکٹر برنیر لکھتا ہے کہ یہاں  
زمینیں دو قسم کی ہیں ایک صرف خاص اور دوسری جاگیروں، صرف خاص کی  
زمینیں بادشاہ اور شاہی خاندان کی ذاتی ملکیت ہوتی تھیں۔ یہ زمینیں مستاجروں  
کو شیعے پر دے دی جاتی تھیں۔ منصب دار اور مستاجر دونوں برابر اس کوشش میں  
رہتے تھے کہ کاشتکاروں سے زیادہ سے زیادہ رقم کم سے کم وقت میں وصول  
کر لیں۔ کیونکہ نہ جانے کئی یہ زمینیں ان کے پاس رہیں یا نہ رہیں۔ یہیں اندھا دھند  
لوٹ کا نتیجہ یہ تھا کہ ہر طریقہ زراعت بھی خراب ہے اور آبادی بھی بہت ہی کم  
ہے اور قابل زراعت زمین کا ایک بڑا حصہ کاشتکاروں کی قلت کی وجہ سے  
جو اکثر حکام کی بدسلوکی سے تباہ و برباد ہو جاتے ہیں۔ خالی پڑا رہتا ہے  
چنانچہ یہ بے چارے غریب آدمی جب اپنے سخت گیر اور لالچی حاکموں کی خواہشوں  
کو پورا نہیں کر سکتے تو نہ صرف ان کا رزق کا ذریعہ ہی چھین لیا جاتا ہے بلکہ  
ان کے بال بچے بھی پکڑ کر نوٹڈی غلام بنائے جاتے ہیں اور یہ بے چارے  
اپنا گھر بار چھوڑ کر کسی قدر آرام سے دن کاٹنے کے لئے شہروں یا لشکر  
گاہوں میں چلے جاتے اور حوائی، ستانی یا سائیکی وغیرہ کر کے اپنا پیٹ  
پالتے ہیں۔ (صفحہ ۴۹۸) ان اندوہناک حالات کی تائید میں برنیر کے

سفر نامے کے اردو مترجم خلیفہ محمد حسین نے عالمگیر نامے کی ایک طویل عبارت نقل کی ہے۔

برنیر لکھتا ہے کہ مستاجرا اور منصب دار سوداگروں اور اہل حرفہ سے بھی اسی قسم کا بڑاؤ کرتے ہیں۔ کاشتکاروں ہی پر منحصر نہیں بلکہ اپنے علاقے کے گاؤں اور قصبوں کے اہل حرفہ اور سوداگروں پر بھی ان کو ویسا ہی اختیار حاصل ہے۔ جن طریقوں سے اپنے یہ اختیارات کو عمل میں لاتے ہیں اس سے زیادہ کوئی بے رحمانہ اور تکلیف دہ عمل خیال میں نہیں آ سکتا۔ اور ایسا کوئی شخص نہیں ہے جس کے پاس یہ مظلوم کسان اور کاریگر اور سوداگر اپنا استغاثہ پیش کر سکیں۔ اسی وجہ سے لوگوں کو تجارت کو فروغ دینے کا حوصلہ نہیں ہوتا بلکہ بیوپاری لوگ یہ ظاہر کرنے کے لئے کہ ان کے پاس سرمایہ بالکل نہیں ہے مفلسوں کی سی صورت بنائے رہتے ہیں اور لباس، مکان اور اسباب خانہ داری بہت ذلیل رکھتے ہیں۔ (صفحہ ۳۱۹)

زرعی نظام میں آبپاشی کا بندوبست بڑی اہمیت رکھتا ہے لیکن منصب داری نظام میں آبپاشی کی ہر دہ اور نالیوں کی مرمت نہ تو منصبدار کرتے تھے اور نہ کاشتکار کیونکہ دونوں میں سے ایک کو بھی حق ملکیت یا حق وراثت حاصل نہیں تھا لہذا دونوں ہی بے یقینی کے باعث زمین کی پیداوار بڑھانے یا آبپاشی کا انتظام بہتر کرنے سے کتراتے تھے۔ خلیفہ محمد حسین نے ان تمام باتوں کی تصدیق خانی خان کی مشہور تاریخ کے حوالوں سے کی ہے۔



شہروں کے کاریگروں کے ساتھ حکام اور منصب داروں کا جو برتاؤ تھا اُس کے بارے میں ڈاکٹر برنیر لکھتا ہے کہ یہاں ہر امیر کے پھاٹک پر ایک کوڑا لٹکا رہتا ہے۔ یہ لوگ کاریگروں اور سوداگروں سے جو سامان چاہتے ہیں انہیں قیمت پر چاہتے ہیں خرید لیتے ہیں اور اگر کوئی سوداگر یا کاریگر اصل قیمت پر اصرار کرے تو اس کو کوڑوں سے پٹوانے میں بھی تامل نہیں کرتے۔ ہندوستان کی صنعت کی خوبصورتی اور لطافت کب کی جا چکی ہوئی اگر بادشاہ اور بڑے بڑے اُمراء کے یہاں بہت سے کاریگر نوکریہ ہوتے۔ یہ کاریگر اپنے آقاؤں کے گھروں پر اور سرکاری کارخانوں میں بیٹھ کر کام کرتے ہیں۔ (صفحہ ۳۲)۔

”صوبے دار اپنی اپنی جگہ پر چھوٹے چھوٹے فرعون بے سامان ہے جو غیر محدود اختیارات رکھتے ہیں اور کوئی ایسا شخص موجود نہیں ہے کہ جس کے پاس مظلوم رعایا استغاثہ کر سکے۔ اگرچہ یہ بات درست ہے کہ بادشاہ تمام منصوبوں میں واقعہ نویس مقرر کرتا ہے جن کا یہ کام ہے کہ جو امر وقوع میں آئے اس کی اطلاع دیتے رہیں لیکن ان نالائق واقعہ نویسوں اور صوبے داروں کے درمیان سازش ہو جاتی ہے بس وہ ظلم جو رعایا پر ہوتا ہے اس کی موجودگی سے بادشاہ مشافذ و نادم ہی آگاہ ہوتا ہے“

تعلیم کے بارے میں ڈاکٹر برنیر لکھتا ہے کہ تمام ملک میں علی العموم بید جہالت پھیل ہوئی ہے اور یہ یہاں ممکن ہی نہیں کہ ایسے دارالعلوم اور کالج قائم ہو سکیں جن کے اخراجات کے لئے کافی سرمایہ بذریعہ وقف کے موجود ہو اور ایسے لوگ کہاں جو اس طرح مدرسے اور کالج قائم کریں.....

اور شاید اگر کوئی شخص یہ احمقانہ حرکت کر بھی بیٹھے تو عمدہ تعلیم سے جن دنیاوی فوائد کی توقع ہوتی ہے وہ کہاں اور ایسے اعتماد و اعزاز کے عہدے اور منصب کہاں جو نوجوان طالب علموں کی امیدوں اور ایک دوسرے سے سبقت لے جانے کے شوق کو ابھارتے رہتے ہیں۔ (۲۲۵)

ڈاکٹر برنیئر ہندوستان اُس وقت آیا تھا جب مغلوں کو حکومت کرتے سو سال بیت چکے تھے اور مغلیہ تہذیب پورے شباب پر تھی۔ لیکن برنیئر کے تاثرات سے بخوبی اندازہ ہو جاتا ہے کہ اس تہذیب کی ساری چمک بڑی سلی اور مغلوں کے جاہ و حشم کی بنیاد بڑی کمزور تھی۔ چنانچہ اورنگ زیب کی وفات کے بعد یہ عمارت بھیگے ہوئے بتاشے کی طرح بیٹھ گئی۔ کیونکہ جس جاگیر اور منصب داری نظام پر مغلیہ سلطنت کا مدار تھا وہ انھارویں صدی سے بہت پہلے اپنی سماجی افادیت کو چھوٹا تھا۔ اس میں معاشرے کو آگے بڑھانے کی تخلیقی صلاحیت بالکل باقی نہیں رہی تھی لہذا انھارویں صدی میں مسلمانوں پر ذہنی اور اخلاقی پستی کا جو دور آیا وہ ان کی معاشی اور سیاسی پستی کا نتیجہ تھا۔ سبب نہ تھا۔ لطف یہ ہے کہ شیخ محمد اکرام کا سادانش در بھی اسلام پسندی کی دھن میں اُسی منصب داری نظام کو سراہتا ہے جو مغلوں کے زوال کا باعث ثابت ہوا اور اس کو برطانیہ کی سول مردوں سے تشبیہ دیتا ہے۔ (رود کوثر)

مغلیہ تہذیب دراصل محلاتی تہذیب تھی۔ اس کا سرچشمہ بادشاہ کی ذات اور شاہی خاندان کے افراد تھے۔ محلوں سے نکل کر یہ تہذیب عالمین سلطنت کی حویلیوں میں داخل ہوتی تھی اور وہاں سے شہر کے گلی کوچوں تک پہنچتی تھی۔ عام مسلمان چونکہ اپنے آپ کو حکمرانوں میں شمار کرتے تھے اس لئے وہ بھی اپنی اپنی بساط کے مطابق

مغلیہ تہذیب کی تقلید کرتے تھے مگر عام ہندوؤں نے بالخصوص دیہات کے ہندوؤں نے اس غیر ملکی تہذیب کو قبول نہیں کیا اور نہ مغلوں نے ان کو اپنی پیروی پر مجبور کیا۔ البتہ راجپوتوں، کائستھوں اور یو پادیوں نے جن کو ملازمت یا تجارت کے سلسلے میں سرکار و بار کے برابر واسطہ پڑتا تھا مغلوں کی بہت سی باتیں سے زبان، لباس اور آداب مجلس سنا پنائیں۔ ان کا مفاد چونکہ مغلوں سے وابستہ تھا اس لئے ان کو مغلوں کی معاشرت اختیار کرنے میں زیادہ دشواری نہیں ہوئی۔

مغل حکمران بڑے خوش مذاق اور نفاسیت پسند تھے۔ ان کو زندگی سے لطافت اندوز ہونے کا سلیقہ خوب آتا تھا اور وہ تنگ نظر بھی نہ تھے چنانچہ انہوں نے مقامی تہذیب کی حسین اور رنگین چیزوں کو بڑی خندہ پیشانی سے قبول کر لیا۔ انہوں نے ہندو راینوں سے شادی کی اور ہندوؤں کے تیوہاروں و سنت، دسہرہ، ہولی اور راکھی وغیرہ میں شریک ہونے لگے حتیٰ کہ اپنے قومی تیوہار جشن نوروز میں بہت سی ہندووانی رسمیں بھی شامل کر لیں۔ انہوں نے ہندوؤں کے لباس اور زبور پہنے، ان کے پکوان کھائے، ان کے نان گاؤں سے اپنی محفلوں کی رونق بڑھائی۔ خلوت و جلوت میں ان کو اپنے پہلو میں بٹھایا۔ رموز سلطنت میں ان کو اپنا شیردار و رازدار بنایا اور اعلیٰ سے اعلیٰ عہدوں پر مامور کر کے ان کی بدگمانیاں دور کیں۔ اس طرح رفتہ رفتہ تہذیبی امتزاج کا اعلیٰ دوبارہ شروع ہو گیا۔ مغلوں کے جاہلیاتی ذوق کے بے شمار گوشے ہیں۔ انہوں نے ایک سے ایک عالی شان عمارتیں بنوائیں، خوشناباغ لگوائے، نہریں، تالاب اور کنوئیں کھدوائے۔ شاہراہوں پر دور دراز درخت لگوائے اور تھوٹے تھوٹے فاصلے پر مسافروں

کے لئے چوکیاں اور کارواں سرائیں بنوائیں۔ اس کے علاوہ ان کو شہر شاعری،  
مصنوری، اور موسیقی کا بھی بے حد شوق تھا اور وہ اہل علم و ہنر کی بڑی قدر کرتے تھے۔  
مغلوں کا یہ ذوق و شوق رفتہ رفتہ ملک کا تہذیبی مزاج بن گیا چنانچہ  
امرا اور عمارتیں سلطنت نے بھی اس روایت کو خوب چمکایا اور دیکھتے ہی دیکھتے  
ہندوستان کے کونے کونے میں مغلیہ تہذیب کا سکہ چلنے لگا۔

### تعلیم اور علم و ادب

تعلیم کسی ملک اور کسی زمانے میں بھی تفریحا نہیں حاصل کی جاتی تھی بلکہ اس کا  
کوئی نہ کوئی مصرف ہوتا تھا خواہ وہ مقصد دنیاوی ہو یا دینی۔ یہ کلیہ مغلوں کے  
عہد میں بھی اتنا ہی صحیح تھا جتنا آج ہے۔ آج اگر عام تعلیم پر زور دیا جاتا ہے تو اس  
کا بنیادی سبب یہ ہے کہ صنعتی معاشرہ تعلیم کے بغیر چل ہی نہیں سکتا۔ انگریزوں نے  
یہاں جگہ جگہ اسکول اور کالج اس لئے نہیں کھولے تھے کہ ان کو ہندوستانیوں سے  
بڑی محبت تھی یا وہ ہم کو علم کی دولت سے مالا مال کرنا چاہتے تھے بلکہ اس وجہ سے  
کہ ان کو اپنے نظم و نسق کے لئے تعلیم یافتہ باپوؤں کی ضرورت تھی۔ یہ ضرورت  
روز بروز بڑھتی جاتی ہے چنانچہ پاکستان کو بھی سرکاری دفاتروں، فیکٹریوں  
اور کارخانوں کے لئے، تجارتی اداروں، ریلوے، تار، ڈاک، ریڈیو اور  
ٹیلی وژن کے لئے، بحری اور ہوائی جہازوں کے لئے، عدالتوں، ہسپتالوں، اخباریں  
اور چھاپے خانوں کے لئے لاکھوں کی تعداد میں تعلیم یافتہ کارکنوں کی ضرورت ہوتی  
ہے۔ صنعتی نظام کا تقاضا یہ ہے کہ جو ملک صنعتی اعتبار سے جتنا ترقی یافتہ  
ہوگا خواہ وہ آبادی کی شرح وہاں اتنی ہی زیادہ ہوگی اور جس ملک میں زرعی



نظام کا غلبہ جتنا زیادہ ہو گا تعلیم یافتہ لوگوں کی تعداد وہاں اتنی ہی کم ہوگی۔ وجہ یہ ہے کہ زرعی معاشرے میں تعلیم کا مصروف بہت محدود ہوتا ہے کیونکہ کھیتی باڑی اور دستکاری کے لئے جسم کی توانائی اور ہاتھ کی پھرتی چاہیئے نہ کہ کتابی علم۔

قرون وسطیٰ کے زرعی دور میں کیا یورپ کیا ایشیا کہیں بھی رعایا کی تعلیم کی ذمہ داری ریاست پر نہ تھی اور نہ تعلیم کا کوئی سرکاری محکمہ ہوتا تھا۔ تعلیم کا بندوبست کرنا افراد کی اپنی ذمہ داری تھی۔ اگر کوئی شخص سرکاری ملازمت، طبابت، رہائی اور جوتش یا مسجد کی امامت کا پیشہ اختیار کرنا چاہتا تو وہ اپنی ذاتی کوششوں سے تعلیم حاصل کرتا تھا۔ عام رعایا کی تعلیم کی طرف سے یہ بے توجہی قدرتی بات تھی۔ اقلانک کے نظم و نسق میں رعایا کا بالکل عمل دخل نہ ہوتا تھا دوسرے زرعی معاشرے میں لوگوں کو تعلیم کی چنداں ضرورت نہ تھی۔ سجلا دیہات کے دیہقان، کٹھار، بڑھئی، موہچی، لوہار، جلا، دھوب اور حجام کو گلستاں، بوستاں اور عیاد آتش سے اپنے پیشے میں کیا مدد مل سکتی تھی۔ یہی حال شہر کے دستکاروں — زردوز، کارچوب، قالین باف، ہلیدار، بادچی اور علوائی وغیرہ — کا تھا۔ رہے غیر متمدن سوان کے لئے دوہی پیشے تھے۔

امیروں، منصب داروں کی حویلیوں میں ملازمت یا لشکر میں بھرتی — (ابوالفضل کے بقول شاہی لشکر کی تعداد ۴۴ لاکھ تھی) لیکن فوج میں بھی اچھے سپاہی کے لئے فتنہ اور منطق کے بجائے فن پسند گیری میں مہارت زیادہ مفید تھی۔ اُس زمانے میں آج کل کی طرح پچھیدہ قسم کے اسلحے تو ہوتے نہیں تھے کہ کوئی شخص فوجی اکول میں تعلیم پائے بغیر ان کو چلا ہی نہیں سکتا بلکہ سیدھے ہاتھ سے روایتی اسلحے — تلوار، نیزہ، تیرکمان وغیرہ — ہوتے تھے۔ ان کا استعمال مشق اور تجربے سے آتا تھا نہ

کہ کتابوں سے۔ اس کے علاوہ پیشے خواہ شہری ہوں یا دیہاتی عموماً آباں ہوتے تھے۔  
لوہار کا بیٹا لوہار ہوتا تھا، کھار کا کھار اور جلا ہے کا جلا ہا۔ اور یہ پیشے بیٹا اپنے باپ  
بھائیوں سے یا کسی استاد سے سیکھتا تھا۔ مدرسے میں کتابوں سے نہیں۔

لیکن اس سے بھی زیادہ اہم نکتہ یہ ہے کہ انیسویں صدی سے پیشتر ہندوستان  
میں وہ مادی وسائل اور ذرائع موجود نہ تھے جن کے بغیر عام تعلیم کا تصور ہی نہیں  
کیا جاسکتا۔ ان مادی وسائل کی عدم موجودگی میں روشن خیال سے روشن خیال  
فرماں روا بھی تعلیم کو عام نہیں کر سکتا تھا۔ مثلاً ۱۹ویں صدی سے پہلے یہاں چھاپے  
خانے رائج نہیں ہوئے تھے حالانکہ پرتگالیوں نے ۱۵۷۷ء میں گوا میں چھاپہ خانہ  
لگا دیا تھا۔ آئین اکبری از ابوالفضل انگریزی حاشیہ از مترجم ص ۶۱ کتابیں قلمی  
ہوتی تھیں۔ اُن کو خوشنویس لکھتے تھے جو عموماً شاہی دربار یا امیروں کی ڈیوڑھیوں  
میں ملازم ہوتے تھے اور ان کی فرمائش پر کتابیں نقل کیا کرتے تھے۔ اس زمانے  
میں کاغذ کی فیکٹریاں بھی نہ تھیں بلکہ کاغذ ہاتھ سے بنایا جاتا تھا۔ یہ کاغذ بہت

کیا ب اور مہنگا ہوتا تھا۔ ایسی صورت میں تو دیہات کا ذکر ہی کیا شہروں میں  
بھی کسی کتاب کے دس بیس نفع بڑی مشکل سے ملتے تھے۔ جہاں تک بچوں کی  
درسی کتابوں کا تعلق ہے فقط امیروں کے رُط کے قلمی کتابیں استعمال کرنے کی  
استطاعت رکھتے تھے، عام گھروں کے بچے اتنی قیمتی کتابیں کہاں سے لاتے۔

مگر ہمارے مورخین مغلوں کے دور کا ذکر کرتے وقت کچھ اس قسم کا تاثر دینے  
کی کوشش کرتے ہیں گویا انگریزوں سے پہلے اس ملک میں سو نہیں تو ساٹھ ستر فی  
صدی باشندے ضرور تعلیم یافتہ تھے۔ مثلاً مختصر تاریخ پاکستان کے مصنف پروفیسر

شیخ عبد الرشید تحریر فرماتے ہیں کہ : ”تمام شہر دہلی اور گاؤں میں مکتب اور پاٹھ شالے کھلے ہوئے تھے اور اعلیٰ تعلیم کے لئے بھی درسگاہیں تھیں۔ جن میں مذہبی اور سیکولر علوم پڑھائے جاتے تھے۔“ (جلد سوئم صفحہ ۱۷۱ کراچی یونیورسٹی ۱۹۶۷ء) اس حیرت انگیز دعویٰ کے ثبوت میں استاد محترم فقط تین چار مدرسوں کی نشان دہی کر کے ہیں اور وہ بھی دہلی سلطنت دہلی کے جہاں ایک مدرسہ ہالیوں کے قائم کیا تھا۔ اور کچھ مدرسے اکبر۔ ابوالفضل اور ہمایوں نے۔ پھر ایک مدرسہ شاہ جہاں نے جاب مسجد کے پاس کھولا۔ البتہ عالمگیر نے سلطنت کے تمام حصوں میں بہت سے مدرسے کھولے۔ پروفیسر صاحب یہ تو ملتے ہیں کہ ریاست کا اپنا کوئی شعبہ تعلیم نہ تھا مگر۔ ریاست تعلیم کی ترویج کی عرصہ افزائی مختلف طریقوں سے کرتی تھی۔ تعلیمی اداروں کو کثیر رقمیں بطور امداد دی جاتی تھیں۔ اور مشہور استاد اور عاملوں کے وظیفے مقرر تھے۔ اس کے علاوہ امرابھی (تعلیمی اداروں کی) بڑی فیاضی سے اعانت کرتے تھے۔ پروفیسر صاحب کے بقول : ”مغلوں کا نظام تعلیم بہت عمدہ تھا۔“

سوال یہ ہے کہ چھاپے خانے اور کاغذ کی عدم موجودگی کے باعث جب کتابیں ہی نایاب تھیں تو اس عمدہ نظام تعلیم پر عمل کیسے ہوتا ہوگا۔ ظاہر ہے کہ طلباء کے سبق سب زبانی ہونے لگے۔ مولوی صاحب بچوں کو تختی پر لکھنا پڑھنا سکھاتے تھے۔ قرآن شریف کی چند سورتیں بالخصوص پارہ علم کی سورتیں حفظ کروادیتے تھے۔ اور روزے نمانے کے مزدوری مسائل سکھادیتے تھے۔ اس ابتدائی تعلیم سے فارغ ہو کر نیچے اپنے خاندانی پیشوں میں مصروف ہو جاتے تھے۔ اور جو کچھ زبانی پڑھا تھا اس کو تھوڑے عرصے کے بعد بھول جاتے تھے کیونکہ لکھنا پڑھنا ایسا فن ہے

جس کی مشق اگر جاری نہ رہے تو ذہن سے محو ہو جاتا ہے۔

البتہ شہروں میں صورتِ حال یقیناً بہتر تھی۔ رئیسوں کی اولاد کو خاندانی روایت کے مطابق پہ گری، گھڑ سواری اور کشتی کے علاوہ لکھنا پڑھنا بھی سیکھنا پڑتا تھا کیونکہ اعلیٰ عہدوں کے لئے تعلیم لازمی شرط تھی۔ اسی طرح بیوپاریوں اور منیبوں کے بچوں کو بھی اپنے آبائی پیشے کی خاطر لکھنا پڑھنا اور حساب کتاب سیکھنا پڑتا تھا۔

قرون وسطیٰ کی مادی دشواریوں کے باوجود اس میں کلام نہیں کہ شاہانِ مغلیہ اور ان کے اُمراء دربارِ علم و ادب کے بڑے دلدادہ تھے۔ مثلاً بابر کا وزیر سید مقابر علی اپنی تواریخ میں لکھتا ہے کہ محکمہ شہرت عام کا ایک فریضہ سکولوں اور کالجوں کے لئے عمارتیں بنوانا تھا۔ (مزمع حشہ) ہمایوں کو بھی مطالعے کا بچہ شوق تھا۔ چنانچہ وہ کتابوں کا ایک منتخب ذخیرہ ہمیشہ اپنے ساتھ رکھتا تھا۔ اس کو جغرافیہ، ہیئت اور نجوم کی کتابوں سے خاصی دلچسپی تھی۔ دہلی کے پُرانے قلعے میں شیر شاہ نے ایک دارالسرور بنوایا تھا۔ ہمایوں نے اس کو شاہی کتب خانے میں تبدیل کر دیا لیکن ان پڑھ ہونے کے باوجود اکر علم نوازی میں باپ اور دادا دونوں پر سبقت لے گیا۔

اکبر کے دورِ حکومت سے سلطنتِ مغلیہ میں نظامِ تعلیم کا ایک نیا عہد شروع ہوا۔ اکبر نے آگرہ، فتح پور سیکری، لاہور اور دوسرے مقامات پر یہ صرف اعلیٰ تعلیم کے لئے کالج قائم کئے بلکہ نصاب میں بھی اہم اصلاحیں کیں۔ چنانچہ ابوالفضل آئینِ اکبری میں لکھتا ہے کہ اکبر نے تعلیم کا جو ضابطہ رائج کیا اس کے مطابق ہر لڑکے کے لئے لازم تھا کہ وہ اخلاقیات، حساب، اقلیدس، ہیئت، قیاس شناسی



(PHYSIOGNOMY) انور خانہ داری، زراعت، طریق حکومت، محنت، طب، منطق، تاریخ اور طبی، ریاضی اور اہلی علوم میں مہارت حاصل کر لے (آئین اکبری ص ۲۸۹) اہلی علوم سے مراد مذہب، ریاضی سے مراد حساب، ہدیت، موسیقی، میکنکس ہیں۔ طبی سے مراد طبیعیات ہے۔ سنسکرت کے طلباء کو دیا کرن، نیائے، ویدانت اور پاتنجی پڑھنا پڑھانا تھا۔ کسی شخص کو دورِ حاضرہ کے تقاضوں سے غفلت برتنے کی اجازت نہیں ہوتی چاہیے۔

یہ نصاب ظاہر ہے کہ ابتدائی مدرسوں کا نہ تھا بلکہ اعلیٰ تعلیم کا تھا۔ اس نصاب پر دارالسلطنت یا صوبائی دارالحکومتوں کے علاوہ دوسرے مقامات میں کہاں تک عمل ہوا ہم نہیں بتا سکتے اور نہ ہمیں یہ معلوم ہے کہ نصابی مضامین کو پڑھانے والے استادوں کی علمی قابلیت کیا تھی۔ کیونکہ اس وقت کے استادوں یا ان کے شاگردوں میں سے کسی ایک فرد کی ایسی کوئی ایک تصنیف بھی ہم تک نہیں پہنچی ہے جس سے ان کے کارناموں کی یا دمازہ ہوتی۔ بہر حال یہ نصاب تقریباً ڈیڑھ سو برس تک رائج رہا اور تب ملا نظام الدین نے اورنگ زیب کے عہد میں ایک نیا نصاب مرتب کیا جو آج تک درس نظامی کے نام سے مشہور ہے۔ اورنگ زیب کی تعلیم نوازی کا ذکر کرتے ہوئے شیخ محمد اکرام لکھتے ہیں کہ اس نے فرمان جاری کیا تھا کہ چھوٹے سے اونچے درجہ تک کے تمام طلباء کو خواہ وہ میزان پڑھتے ہوں یا کشف شاہی خزانے سے وظیفہ دیا جائے (مسلم تہذیب انگریزی ص ۳۲)۔

اکبر کو علم و حکمت کی باتیں جاننے کا بڑا شوق تھا۔ اس نے فتح پور سیکری میں ایک عمارت عبادت خانے کے نام سے بنوائی تھی جہاں وہ ہر مذہب اور ہر مسلک

کے عالموں، مسلمان مولویوں، ہندو پنڈتوں، عیسائی پادریوں اور زرتشتی دستوں کو جمع کرتا اور ان کی بخش سناتا تھا۔ اس کے علاوہ اس کے کتب خانے میں ۲۴ ہزار کتابیں موجود تھیں۔ جن کو وہ دوسروں سے پڑھوا کر سناتا تھا۔ ابوالفضل لکھتا ہے کہ: ملک معظم کا کتب خانہ کئی حصوں میں بٹا ہوا ہے۔ کچھ کتابیں تو کتب خانے میں رہتی ہیں اور کچھ حرم سرا میں۔ پھر کتب خانے کے بھی الگ الگ شعبے ہیں اور ان کی تقسیم کا انحصار کتابوں کی قدر و قیمت اور ان علوم کی اہمیت پر ہے جن سے وہ تعلق رکھتی ہیں۔ نثری کتابیں مشاعروں کے دیوان، ہندی، فارسی، یونانی، کشری اور عربی کی کتابیں جدا جدا رکھی جاتی ہیں۔ ان کتابوں کو واقف کار افراد و ذرائع اعلیٰ حضرت کو پڑھ کر سناتے ہیں اور وہ ہر کتاب کو ابتدا سے انتہا تک سنتے ہیں۔ سنانے والے روزانہ جہاں ختم کرتے ہیں اعلیٰ حضرت اس صفحے پر اپنے قلم سے نشان بنادیتے ہیں۔ اور پڑھنے والے نے جتنے صفحے سنائے ہوتے ہیں اعلیٰ حضرت اس کے حساب سے اس کو سونا چاندی انعام عطا کرتے ہیں شاید ہی کوئی مشہور کتاب ہو جو عبادت خانے میں پڑھ کر سنائی نہ گئی ہو۔ اور پڑانے زمانے کا کوئی تاریخی واقعہ ایسا نہیں ہے اور نہ علوم کے کوئی عجائبات اور فلسفے کے کوئی دلچسپ نکات ہیں جن سے ملک معظم جو غیر جانب دار عارفوں کے سرناج ہیں آگاہ نہ ہوں۔ وہ کسی کتاب کو دوبارہ سننے سے اکتاتے نہیں ہیں بلکہ اس کو زیادہ شوق سے سنتے ہیں۔ اخلاق نامہ، یکمیا، سعادت، قابوس نامہ، شرف میز کی تصانیف، حکیم سنائی کی حدیقہ، مولانا روم کی مثنوی، جام جم، شاہنامہ، نظامی گنجوی کی مثنویاں (خمس) امیر خسرو اور مولانا جامی کے کلیات، خاقانی اور

انوری کے دیوان اور تاریخ کی متعدد کتابیں ملک معظم کو بار بار پڑھ کر سنائی جاتی ہیں۔  
 اکبری دور کی علمی اور ادبی سرگرمیوں کو تین حصوں میں بانٹا جاسکتا ہے۔  
 اول ترجمے، دوم تاریخ نویسی اور سوم شعرو شاعری۔ جو ترجمے بادشاہ کی فرمائش پر  
 ہوئے ان کا ذکر کرتے ہوئے ابوالفضل لکھتا ہے کہ "لسانیت کے عالم ہندی،  
 یونانی، عربی اور فارسی کی کتابوں کو دوسری زبانوں میں ترجمہ کرنے میں مصروف رہتے  
 ہیں۔ چنانچہ زنج جدید مرزائی کا ترجمہ امیر فتح اللہ شیرازی کی نگرانی میں ہوا۔ اور  
 کتب جوشی، گنگا دھر اور ہمیش مہانند کی تصنیفات کا ترجمہ سنسکرت سے اس کتاب  
 کے مصنف (ابوالفضل) کی فہم کے مطابق ہوا۔ مہا بھارت کا جو ہندوستان کی قدیم  
 کتاب ہے سنسکرت سے فارسی میں ترجمہ نقیب خان، ملا عبدالقادر بدایونی  
 اور شیخ سلطان تھانیسری کی نگرانی میں ہوا۔ اس کتاب میں تقریباً ایک لاکھ شعر  
 ہیں۔ اور ملک معظم نے اس کا نام رزم نامہ رکھا ہے۔ انہیں عالموں نے رامائن کا  
 ترجمہ بھی فارسی میں کیا ہے۔ یہ بھی ہندوستان کی پُرانی کتاب ہے جس میں رام چندر  
 کے حالات درج ہیں مگر فلسفے کے دلچسپ نکات بھی موجود ہیں۔ حاجی ابراہیم نے  
 آنکھ روید کا ترجمہ فارسی میں کیا ہے جو ہندوؤں کے عقیدے کے مطابق چار  
 اہامی کتابوں میں سے ایک ہے۔ یلاوتی جو علم حساب پر ہندوستانی حساب دانوں  
 کی نہایت اعلیٰ کتاب ہے اپنے ہندوانہ حجاب سے محروم ہو گئی اور میرے بڑے  
 بھائی شیخ ابوالفیض فیضی نے اس کو اپنے ہاتھ سے فارسی کا جامہ پہنایا۔  
 ملک معظم کے حکم سے مکمل خاں گجراتی نے ہیئت کی مشہور کتاب تاجک کا ترجمہ  
 فارسی میں کیا۔ تزک بابری جس کو ہم علی دانائی کا ضابطہ کہہ سکتے ہیں اس کا ترجمہ

ترکی سے مرزا عبدالرحیم خان خاناں نے کیا ہے۔ تاریخ کثیر کا راج ترنگی جس میں گزشتہ چار ہزار سال کے حالات درج ہیں کیشوری سے فارسی میں ترجمہ مولانا شاہ محمد شاہ آبادی نے کیا۔ مجمع البلدان شہرِ دہلی اور ملکوں کے بارے میں نہایت عمدہ تصنیف ہے۔ اس کتاب کا عربی سے فارسی میں ترجمہ ملا علی قاسم بیگ، شیخ منور اور عربی کے دوسرے عالموں نے کیا۔ ہری باس جو کرشن جی کا بیٹا ہے اس کا ترجمہ مولانا فیضی نے کیا۔ ملک معظم کے حکم سے اس کتاب کے مصنف نے کلید و دمنہ کا از سر نو ترجمہ کیا اور اس کا نام عیار دانش رکھا۔ یہ کتاب گوعل دانائی کا شاہکار ہے لیکن انسانی مبالغہ آمیزی سے پر ہے۔ نعر اللہ مستوفی اور ملا حسین واعظ نے اس کا فارسی میں جو ترجمہ کیا ہے اس میں دوداز کا راستعاروں اور مشکل لفظوں کی بھرمار ہے۔ نل و دمن کی داستانِ محبت سے صاحبِ درد پڑھنے والوں کے دل پگھل جاتے ہیں۔ اس کا ترجمہ میرے بھائی فیضی نے مثنوی لیلیٰ مجنوں کی بحر میں نظم کیا اور اب یہ نل و دمن ہی کے نام سے مشہور ہے۔

”تاریخ کے خزانے سے واقف ہونے کے بعد اعلیٰ حضرت نے کسی باخبر عالم کو حکم دیا کہ وہ ساتوں اقلیموں کے ایک ہزار سال کے واقعات قلمبند کریں۔ یقیناً خان اور کسی دوسرے صاحبانِ قلم نے تاریخ نویسی کی ابتداء کی بعد میں ملا احمد تنوہی نے اس میں بہت اضافہ کیا اور جعفر بیگ آصف خان نے کام کو پایہ تکمیل تک پہنچایا۔ اس کا دیباچہ میرا لکھا ہوا ہے اور کتاب کا نام تاریخ الفی (یعنی ہزار برس کی تاریخ) ہے۔“

مولوی محمد حسین آزاد نے مائثر الامراء اور منتخب التواریخ کے حوالے سے



بعض دوسری تصنیفات کا بھی ذکر کیا ہے مثلاً ملا عبدالقادر بدایونی نے بادشاہ کی فرمائش پر سنگھاسن جیسی کا فارسی میں ترجمہ کیا اور نام اس کا خرد و آفرار رکھا۔ اسی مصنف نے جامع رشیدی کا خلاصہ شیخ ابوالفضل کے مشورے سے اور ایک ہندی افسانے کا ترجمہ بحر الاسرار کے نام سے کیا۔ ایک کتاب عبدالستار ابن قاسم نے ثمرۃ الفلاسفہ کے نام سے ترجمہ کی۔ اس کتاب کا قلمی نسخہ آزان نے خلیفہ شہید محمد حسن دیوان پٹیلے کے کتب خانے میں دیکھا تھا (دبیر اکبری ص ۱۳۴) کتاب کے مصنف نے دیباچے میں لکھا ہے کہ میں نے چھ مہینے میں لاطینی زبان ایک پادری سے سیکھی چنانچہ ادھر بادشاہ نے اس کتاب کے ترجمے کا حکم دیا اور دھر کتاب تیار ہو گئی۔ اس میں ابتدا میں روم کی قدیم تاریخ کا مختصر بیان ہے پھر شاہ میراجل کمال کے حالات ہیں۔

یہ کتابیں خوشنویس فرمائش پر لکھی گئی تھیں لیکن قیاس کہتا ہے کہ ان کی نقلیں اکبر کی اجازت سے یا چھپے چودی علم و ادب کے دوسرے شائقین تک بھی پہنچی ہوں گی۔ اکبری دور کی تاریخ کی کتابوں میں ملا عبدالقادر بدایونی کی منتخب التواریخ، نظام الدین احمد کی طبقات اکبری، ابوالفضل کی آئین اکبری اور کبیر لہ فیض منبری کی اکرامہ اور عبدالباقی کی آثار رحیمی خاص طور پر قابل ذکر ہیں۔ آثار رحیمی مرزا عبدالرحیم خاں خاناں کی فرمائش پر لکھی گئی تھی۔

جہاں تک شعرو شاعری کا تعلق ہے بابر سے بہادر شاہ ظفر تک شاید ہی کوئی مغل بادشاہ، شہزادہ یا امیر الیہ جو جس نے شعر کہے ہوں یا جس کو ادب سے دلچسپی نہ ہو۔ اکبر گو ان پڑھ تھا لیکن سلاطین چغتائیہ میں ملک الشعراء کا

عہدہ سب سے پہلے اسی نے قائم کیا اور غزالی شہیدی کو اس اعزاز سے نوازا۔  
 غزالی کے بعد ابو الفیض فیضی ملک الشعراء مقرر ہوا۔ اور مرتے دم تک کشور سخن کا  
 تاجدار رہا۔ اکبر بادشاہ فیضی کے علم و فضل کا بڑا احترام کرتا تھا۔ ایک روز اکبر نے  
 دربار میں فیضی سے کچھ فرمائش کی تھی۔ وہ کھڑے لکھ رہے تھے۔ اکبر چپ بیٹھا  
 تھا البتہ کنکھیوں سے ان کی طرف دیکھتا جاتا تھا۔ راجہ بیربل بڑے مڑے چڑھے  
 تھے۔ انہوں نے کچھ بات ہی تو اکبر نے اشارے سے منع کیا اور چپکے سے کہا کہ سرون  
 نے زیندہ شیخ جو چیز سے می نوید" رچپ رہو۔ شیخ جو کچھ لکھ رہے ہیں  
 (دربار اکبری ص ۲۵)۔ اکبر کو فیضی پر اتنا اعتماد تھا کہ شہزادہ سلیم، مراد،  
 دانیال سب کو فیضی کی مشاگردی میں دے دیا تھا۔ ایران کا مشہور شاعر غری  
 جب ہندوستان آیا تو فیضی ہی نے اس کو اپنے گھر ٹھہرایا اور بڑی آؤ بھگت کی اور  
 فیضی ہی کی سفارش سے وہ دربار میں پہنچا مگر زندگی نے وفائے کی اور ۶ سال  
 کی عمر میں انتقال کر گیا۔ فیضی شاعری کے علاوہ طب، فقہ، موسیقی، تصوف،  
 ہیئت اور علم ہندسہ میں بھی کام دستگاہ رکھتا تھا چنانچہ اس کے مرنے  
 کے بعد اس کے کتب خانے سے چھ ہزار چھ سو کتا ہیں جو مطلقاً اور مذہب تھیں  
 برآمد ہوئیں اور شاہی کتب خانے میں داخل کر دی گئیں۔ اپنا دیوان خود  
 مرتب کیا تھا اور نام اس کا طباشیر البحر رکھا تھا۔ اس کے علاوہ نظامی گنجوی کی  
 مخزن الاسرار کے طرز پر ایک مثنوی مرکزہ دوآر لکھی۔ پھر نزل دمن کا قصہ نظم کیا۔  
 اور قرآن شریف کی ایک تفسیر سواطع الالباب کے نام سے لکھی جو غیر منقوطہ  
 تھی۔ اس کی ایک اور تصنیف موارد الکلم تھی جس میں پند و نصیحت کی باتیں بھی

تھیں۔ پھر ان کے فیضی ہے جس کو نور الدین محمد عبداللہ نے فیضی کی وفات کے بعد ترتیب دیا تھا۔ یہ دراصل ان سرکاری عرضداشتوں اور رپورٹوں کا مجموعہ ہے جو فیضی سفارت دکن کے دوران اکبر کو بھیجتا رہتا تھا۔

دربار اکبری کا ایک اور امیر جس کی ادب نوازی پر تاریخ کی مہر لگی ہوئی ہیں مرزا عبدالرحیم خان خاناں تھا۔ اس کا باپ بیرم خان صاحب دیوان شاعر تھا لیکن علم و ادب کے میدان میں بیاباں پر بھی سبقت لے گیا۔ وہ فارسی اور ہندی دونوں زبانوں میں شعر کہتا تھا اور فارسی میں رقیم اور ہندی میں رحیم تخلص کرتا تھا اس کے ہندی دوہے اب تک گائے جاتے ہیں وہ عربی اور ترکی پر بھی پورا عبور رکھتا تھا۔ چنانچہ اس نے ترک باہری کا ترجمہ ترکی سے فارسی میں کیا۔ وہ شاعروں اور عالموں کا بھی بڑا قد دان تھا۔ ایران کا مشہور شاعر نظیری (وفات ۱۶۱۳ء) اسی کے مصاحبوں میں تھا۔

بادشاہ کے ایک اور مصاحب خاص میر فتح اللہ شیرازی بڑے پائے کے عالم تھے۔ اکبر نے ان کو عند الدولہ کا خطاب دیا تھا منطق اور فلسفہ ان کا خاص مضمون تھا اور بعض محققین کا خیال ہے کہ دس نظامی کے اصل موجد وہی ہیں۔ (رہود کوثر ص ۱۶۲)

اکبری عہد کے علمائے دین میں سب سے ممتاز شخصیتیں مخدوم الملک ملا عبداللہ سلطان پوری (جائزہ صرا) اور شیخ عبدالبنی صدر الصدوق تھیں۔ مخدوم الملک ملا عبداللہ کو فقہ اور علوم اسلامیہ میں کمال حاصل تھا۔ ان کی تصنیفات میں عصمت الانبیاء متہاجر الوصول، اور رسالہ تفصیل عقل بر علم کا خاص مقام ہے۔ سب سے پہلے وہ ہمایوں کے زمانے میں دربار سے وابستہ ہوئے اور مخدوم الملک کا خطاب پایا۔ ہمایوں کی شکست کے بعد جب شیر شاہ سوری بادشاہ ہوا تو وہ اس کی خدمت

کرنے لگے۔ شیرشاہ نے ان کو شیخ الاسلام مقرر کر دیا۔ شیرشاہ کی وفات کے بعد جب سلیم شاہ سوئی تخت نشین ہوا تو مخدوم الملک کا اثر بہت بڑھ گیا۔ اقتدار کی ہوس اور دولت کی طمع ان کی فطری کمزوریاں تھیں۔ لہذا وہ کسی فرد یا فرقے کو جو ان کی تسویف و اطاعت نہ کرتا برداشت نہیں کر سکتے تھے۔ جس طرح آج کل کے دنیا دار مولوی اپنے مخالفین کو کیونسٹ اور دہریہ کہہ کر بدنام کرنے کی کوشش کرتے ہیں۔ اسی طرح مولوی صدی میں علماء دین ہر ابھرتی شخصیت کو مہدوی یا رافضی کہہ دیتے تھے اور اس کی جان و مال کے دریپے ہو جاتے تھے چنانچہ مخدوم الملک نے بڑے بڑے دینداروں کو مہدوی یا رافضی قرار دے کر قتل کر دیا۔ حتیٰ کہ شیخ علی جیسا بزرگ درویش بھی ان کے پنجہ غضب سے بچ نہ سکا۔ مخدوم الملک نے ان کو کوڑوں سے اتنا پٹوایا کہ ان کا دم نکل گیا۔ یعنی اور ابوالفضل کے باپ شیخ مبارک کو بھی جو نہایت آزاد منش اور روشن خیال عالم تھے مخدوم الملک کے ہاتھوں بڑی تکلیفیں اٹھانی پڑیں۔

سوریوں کے بعد جب نفل دوبارہ برسرِ اقتدار آئے تو مخدوم الملک پھر ان کے ساتھ ہو گئے۔ اور بدستور شیخ الاسلام کے فرائض سرانجام دیتے رہے۔ یہ بڑی افراتفری کا زمانہ تھا۔ جواں سال بادشاہ بغاوتوں کو فرد کرنے میں مصروف تھا۔ مخدوم الملک نے اس موقع سے فائدہ اٹھایا اور خوشامی مولویوں کی مدد سے اپنی طاقت اور مستحکم کر لی۔ لوگ ان کے مظالم اور سخت گیریوں سے تنگ تھے لیکن کسی میں دم مارنے کی ہمت نہ تھی۔ لطف یہ ہے کہ رعایا کو تو مار پیٹ کر شرع کی پابندی پر مجبور کرتے تھے اور خود شرعی احکام سے بچنے کے لئے طرح طرح کے حیلے تراش لیتے تھے۔ مثلاً زکوٰۃ سے بچنے کے لئے انہوں نے یہ ترکیب نکالی تھی کہ سال جب ختم ہونے لگتا تو اپنی ساری جائداد اور مال و



دولت یہی کے نام ہرہ کر دیتے اور پھر سال کے آغاز میں اس سے سب کچھ واپس لے لیتے۔ حج بیت اللہ میں کُرسی کے چھن جانے کا خطرہ تھا لہذا حج پر نہ جاتے تھے مگر شرعی غصہ یہ پیش کرتے تھے کہ خشکی کے راستے سے جاؤں تو رافضیوں کے ملک (ایران) سے ہو کر گزرنا پڑے گا اور جہاز سے جاؤں تو وہ فرنگی مسیحیوں کے ہیں۔

شیخ الاسلام کی ہوس تہ کا یہ عالم تھا کہ پورا صوبہ پنجاب ان کی جاگیر تھا۔ پھر بھی سیری نہیں ہوتی تھی اور ہر جائز نا جائز طریقے سے دولت سمیٹتے رہتے تھے۔ ان کی بڑی جوہلی لاہور میں تھی۔ موصوف نے جوہلی کے اندر متعدد بڑی بڑی قبریں بنوا رکھی تھیں اور فرماتے تھے کہ یہ میرے پُرکھوں کی قبریں ہیں۔ ان قبروں پر سبز چادریں پڑی رہتی تھیں اور روزانہ تازہ پھول ڈالے جاتے تھے۔ ملا عبدالقادر بدایونی لکھتے ہیں کہ شیخ الاسلام کی وفات کے بعد جب یہ قبریں شاہی حکم سے کھودی گئیں تو ان میں سے تین کروڑ روپیہ نقد اور سوئے کی اینٹوں سے بھرے ہوئے کئی صندوق برآمد ہوئے۔

دوسرے بزرگ شیخ عبدالباقی صدیق (حقیق حس) بھی مخلوق کی اینٹوں میں شیخ الاسلام سے پیچھے نہ تھے۔ وہ شیخ عبدالقدوس گنگوہی کے پوتے تھے۔ خزائن کے تعلیم یافتہ تھے۔ اور ان کو اپنے عہد سے اور علمیت کا بڑا گھنڈہ تھا۔ انہوں نے بھی بہت سے بدعتیوں کو موت کے گھاٹ اتارا تھا۔ اُس زمانے میں ملک کی تمام مسجدوں کے اماموں کو گزارے کے لئے زمین سرکار سے مفت ملتی تھی۔ زمینوں کی تقسیم کا اختیار بھی صدیق ہی کو تھا۔ وہ جس کو چاہتے زمین دیتے اور جس کو چاہتے نہ دیتے۔ وہ شاید خود تو رشوت نہ لیتے تھے لیکن

ہر شخص جانتا تھا کہ اُن کے کسی قریبی رشتہ دار یا ملازم کو رشوت دے بغیر زمین نہیں ملے گی۔

بادشاہ کو شیخ الاسلام اور صدر الصدور کی زیاں کاریوں کی خبریں ملتی رہتی تھیں۔ لیکن وہ چشم پوشی کر جاتا تھا کہ مصالحتِ وقت کا تقاضا یہی تھا۔ وہ اٹھارہ برس تک ان کی بدعنوانیوں کو برداشت کرتا رہا۔ البتہ جب اس کے قدم جم گئے اور سلطنت اور شریعت کی کشمکش حد سے بڑھ گئی تو اکبر کو بھی قدم اٹھانا پڑا۔

مگر سلطنت اور شریعت کی یکس مش کوئی نئی چیز نہ تھی۔ مسلمان ہند کی تاریخ شاہد ہے کہ ہمارے بیشتر علماء دین اور مفتیانِ شرع متین تحتِ تاج سے ہمیشہ سائے کی طرح چمٹے رہے۔ ان کا مسلک زہرِ پستی تھا کہ خدا پرستی۔ وہ تحفہ اسلام کی آڑ میں سدا اپنے ذاتی اقتدار کو بڑھانے کی فکر کرتے تھے۔ اپنی ہوسناکیوں پر شریعت کا پردہ ڈالتے تھے اور مطالبہ کرتے تھے کہ سلطنت کو شریعت کے تابع یعنی ہماری مرضی کے ماتحت ہونا چاہیے۔ حالانکہ ہندوستان کے حالات اس امر کی اعانت نہیں دیتے تھے۔ یہی وجہ ہے کہ لقمش، علاء الدین خلجی اور محمد تغلق نے علماءِ دہلی کو سلطنت کے معاملات میں کبھی دخل انداز نہ ہونے دیا اور نہ سلطنت کے سیاسی مفاد کو علماء کے ذاتی مفاد کے تابع کیا۔

اکبرؒ صلحِ نعل کا جہدِ قاتل سے قائل تھا۔ اور بابر کی نصیحتوں پر خلوص سے عمل کرنا چاہتا تھا۔ اس کو معلوم تھا کہ سلطنت کے استحکام کے لئے ہندی ہے کہ ہندو مسلمانوں کے درمیان دوستی اور مفاہمت کو فروغ ہو کیسی فرقے کے

ساتھ نسل، رنگ یا مذہب کی بنا پر امتیازی سلوک نہ کیا جائے اور نہ کسی شخص کو ذاتی عقائد کی بنا پر تنگ کیا جائے۔ وہ علمائے دین کا بڑا احترام کرتا تھا۔ اُن کی پیشوائی میں سبقت کرتا تھا۔ اُن کی جوتیاں سیدھی کرتا تھا۔ کوئی عالم دین بھرے دیار میں اس کو ڈانڈتا تو بھی وہ بُرا نہ مانتا تھا۔ مسجد میں اذان اور جھار دیتا تھا۔ اجیر شریعت پیدل جاتا تھا اور شیخ سلیم چشتی سے گہری عقیدت رکھتا تھا۔ اس کے باوجود علماء دیار کی نظر میں اکبر کی ان عقیدت مندوں کی کوئی وقعت نہ تھی۔ بادشاہ میں دنیا بھر کے شرعی عیب ہوتے تب بھی وہ دُکڑ کر دیتے بشرطیکہ بادشاہ امورِ سلطنت میں ان کے اشاروں پر چلتا اور سلیم شاہ سوری کی مانند اُن کے احکام کی تعمیل کرتا۔ علماء دیار کو ٹھمنڈ تھا کہ شریعت اور سلطنت دونوں ہمارے گھر کی لوثیاں ہیں۔ مگر اکبر کا دعویٰ تھا کہ امورِ سلطنت مجھ سے بہتر کوئی نہیں سمجھتا۔ اس لئے کہ میں نے یہ سلطنت علماء کے فتوؤں سے نہیں بلکہ اپنی قوت اور دہانت سے حاصل کی ہے۔ میں سلطنت میں کسی کو حصہ دار نہیں بناؤں گا۔ چنانچہ وہ عبداللہ خاں ازبیک کے نام خط میں علماء دیار کی جو اس اقتدار کی شکایت کرتے ہوئے لکھتا ہے کہ : ”مے خواہند کہ در فرماں روانی و کارگزاری شریک بادشاہی باشند“۔ یہ لوگ چاہتے ہیں کہ سلطنت کے معاملات میں بادشاہ کے شریک ہو جائیں (اکبر کی مولویوں سے اور شریعت کے فوہاہر سے میزاری کا بنیادی سبب سلطنت اور شریعت کا یہی دیرینہ تضاد تھا۔ اس تضاد کے دو ہی حل تھے : سلطنت کو شریعت کے تابع کر دیا جائے یا شریعت کے دباؤ سے آزاد کر دیا جائے۔ اکبر نے دوسرے حل کو ترجیح دی۔

لیکن اکبر بڑا تدبیر سیاست داں تھا۔ اس نے ہمارے دیار سے براہ راست  
 دیکر لینا مناسب نہ سمجھا بلکہ ایسی تدبیر اختیار کی کہ سانپ بھی مر جائے اور لاش بھی نہ ٹوٹے۔  
 چنانچہ اس نے ان کی کاٹ کے لئے ایسے لائق اور فاضل مشرچن چن کر جمع کئے جو اپنے اپنے  
 فن میں یکتائے روزگار تھے۔ ابوالفضل، فیضی، حکیم ابوالفتح گیلانی، ملا جمدان قادری،  
 امیر فتح اللہ شیرازی، حاجی ابراہیم سرسبزی، شیخ امان دہانی پتہ کے بھتیجے ملا ابوسعید، راجہ  
 ٹوڈرل، راجہ بیربل، عبدالرحیم خان خانان نہایت روشن خیال اور بادشاہ کے  
 وفادار مصاحب تھے۔ ان میں پیش پیش ابوالفضل اور فیضی تھے۔ وہ مخدوم الملک کے  
 زخم خوردہ تھے۔ اور ان کو نیچا دکھانے کی فکر میں رہتے تھے۔ اسی اثنا میں عبادت خانے  
 میں بحث و مباحثے کی مجلسیں ہونے لگیں۔ (۱۵۷۸ء) ان مجلسوں میں ہندو مسلمان،  
 ہسائی، پارسی غرض کہ ہر عقیدے کے عالم شریک ہوتے تھے۔ اور اپنا اپنا نقطہ نظر  
 نہایت آزادی سے بیان کرتے تھے۔ مخدوم الملک اور شیخ صدر ان مباحثوں میں  
 شرکت کو اپنی شان کے خلاف سمجھتے تھے مگر بادشاہ کا حکم تھا ہذا چاروں چار جانا ہی  
 بٹرتا تھا۔ ان بحثوں کے دوران میں دونوں بزرگوں کے علوم دینی کی قلبی خوب  
 کھل۔ وہ کسی مسئلے کے بارے میں ایک سند پیش کرتے تو ابوالفضل اور فیضی ان  
 کی رد میں دس سندیں لے آتے۔ ہمارے غیر مسلم عالموں کے مقابلے میں بھی زک  
 اٹھانا پڑتی۔ اس لئے کہ انہوں نے غیر مذاہب کا مطالعہ ہی نہیں کیا تھا۔ ان بحثوں کی  
 فتح پور سیکری اور آگرے میں خوب تک مزاح لگا کر تہنیر کی جاتی تھی تاکہ عام  
 مسلمانوں کو پتہ چل جائے کہ جن علماء دین کو وہ اسلام کا ستون سمجھتے ہیں وہ  
 اندر سے کتنے کھوکھلے ہیں۔



اور تب وہ تاریخی دستاویز تیار ہوئی جس نے مخدوم الملک اور شیخ صدر کے نابوت تقدیر میں آخری کیل ٹھونک دی۔ اس دستاویز کو شیخ مبارک نے بادشاہ کی ایما سے مرتب کیا تھا۔ محضر میں قرآن شریف کی مشہور آیت اطیعوا اللہ واطیعوا الرسول واولی الامر منکم اور احادیث کے تذکرے کے بعد یہ اعلان کیا گیا تھا کہ سلطان عادل کا مرتبہ مجتہد سے اونچا ہے۔ اور اگر علماء کے درمیان کسی مسئلہ پر اختلاف ہو تو بادشاہ کا فیصلہ قطعی ہوگا۔ اس دستاویز پر مخدوم الملک شیخ عبدالباقی اور صدر الصدور قاضی جلال الدین، قاضی خاں بدخشی اور میران صدر جہاں سب کو دستخط کرنے پر مجبور کیا۔ (۱۵۹۳ء)

اعلان نامے پر دستخط ہو گئے تو اکبر نے مخدوم الملک اور شیخ صدر کو حکم دیا کہ آپ حضرات حج بیت اللہ کو تشریف لے جائیں اور ہماری اجازت کے بغیر ہندوستان واپس نہ آئیں۔ وہ جانے کو تو لگے مگر کتے مینے میں آکرے کے سے عیش و آرام کہاں نصیب ہوتے۔ پھر اقتدار کی اتنی اونچی کرسی سے گرے تھے کہ چوٹ کی ٹیسیں چین نہ لینے دینی سہیں۔ اسی دوران میں وطن سے خبر آئی کہ اکبر کے سوتیلے بھائی حکیم مرزا حاکم کابل نے بغاوت کر دی ہے اور پنجاب کی سمت بڑھ رہا ہے۔ اور خان زماں علی قلی خان شیبانی نے بنگال میں خود مختاری کا پرچم بلند کیا ہے شیخ الاسلام اور شیخ صدر نے ان بغاوتوں کو اپنے حق میں تائید غیبی سمجھا اور ہندوستان روانہ ہو گئے کہ یہاں پہنچ کر عام مسلمانوں کو کافر اور بے دین بادشاہ کی مخالفت پر آمادہ کریں گے لیکن وہ راستے ہی میں تھے کہ اکبر نے دونوں بغاوتوں پر قابو پا لیا۔ اور جب یہ حضرات ہندوستان میں وارد ہوئے تو یہاں کچھ اور ہی منظر

تھا۔ چنانچہ گرفتار ہوئے اور اس دنیا سے ہمیشہ کے لئے رخصت کر دیئے گئے۔  
 آگرے کے سازشی ماحول سے نجات پانے اور مغربی صوبوں کی دیکھ بھال کی  
 غرض سے اکبر نے ۱۵۸۴ء میں فتح پور سیکری کو خیر باد کہا اور لاہور کو اپنا دارالسلطنت  
 بنایا۔ لاہور کو یہ سعادت تقریباً چار سو برس کے بعد نصیب ہوئی۔ اکبر نے اپنی عمر کے  
 بعقیدہ ۲۵ سال نظم و نسق کی اصلاح میں صرف کئے اور شریعت کے کسی خود ساختہ  
 امام نے امور سلطنت میں پھر مداخلت کی جرأت نہیں کی۔

اکبری دور میں ہرچند کہ کوئی ممتاز صوفی رہ نہ پایا نہیں ہوا تاہم بھکتی کی تحریک  
 جس کی ابتدا چودھویں صدی میں ہو گئی تھی بدستور جاری رہی۔ ان بھکتوں میں  
 دادو دیال (۱۵۴۴ء - ۱۶۱۰ء) اور بیرھن (ولادت ۱۵۴۴ء) قابل ذکر ہیں۔  
 دادو دیال ذات کا دھنیا یا موچی تھا۔ اس نے دہلی، اجمیر، عنبر وغیرہ کا سفر کیا۔  
 لیکن عمر کا زیادہ حصہ راجپوتانے میں گزارا۔ وہ کبیر کے بڑے کمال کا مرید تھا اس  
 لئے اسلامی تصوف سے بخوبی واقف تھا۔ کہتے ہیں کہ ایک بار اس کی ملاقات اکبر  
 سے بھی ہوئی تھی۔ وہ برج بھاشا، راجستھانی، ٹوٹی پھوٹی فارسی، ریختہ اور  
 پنجابی سب زبانوں میں شعر کہتا تھا۔ البتہ عرصہ کی پابندیوں سے اپنے آپ کو  
 آزاد سمجھتا تھا۔ مثلاً وہ کہتا ہے کہ

بے ہرگز اہ غافل گوشت خوردنی

بیدل بدکار عالم حیات مُردنی

نکل عالم یکے دیدم ارفاح اخلاص

بد عمل بدکار دوئی پاک یاراں پاس

موجود خبر، مہجود خبر، اوداج خبر، وجود

مقام چہ چیز است دادنی سبجود

داد و تصوف کی اصطلاحیں مثلاً نفس، عرش، روح، مقام، معرفت، کریم،

رحمان، پیر، مرشد وغیرہ کثرت سے استعمال کرتا ہے۔

داد کا ہم عصر برہمن پنجاب میں پیدا ہوا تھا۔ وہ ستنامیوں کے مشہور فرقے

کا بانی تھا۔ اس کی تعلیمات کے مجموعے کو پوتھی کہتے ہیں۔ جو ہندی میں ہے۔ وہ پیر کی

پیر دی کو، مالک کا حکم، خیال کرتا ہے۔ اس کے احکام کی تعداد بارہ ہے۔

خدا کو ایک جانو، انکسار اود فرد تنی کا شیوہ اختیار کر دو۔ نہ جھوٹ بولو نہ کسی

کی بد گوئی کر دو۔ کسی چیز کا لالچ نہ کر دو۔ شراب، پان، اقیون، سے پرہیز کرو۔ کسی

بُت یا انسان کے آگے مرنے جھکاؤ۔ جیو ہتیا سے بچو، سادھوں کا بھیس نہ بناؤ۔

اور نہ بھیک مانگو۔ جوتش، رمل، شگون، ناپچہ، نخس اور نیک دن، تایخ اور

اس قسم کے توہمات میں نہ پڑو۔

اکبری عہد کے ایک ادب برہگ جن کو مرحد کی تہذیبی تایخ میں بڑی اہمیت

حاصل ہے روشنیہ سلسلے کے بانی میاں بایزید انصاری (۱۵۲۵ء — ۱۵۷۲ء)

ہیں ان کی شخصیت بڑی نزاعی ہے۔ چنانچہ ان کے ارادت مند ان کو اگر پیر و شنی کے

لقب سے یاد کرتے ہیں تو ان کے مخالفین ان کو پیر تاریکی کہہ کر مطعون کرتے ہیں۔

مقد خوں اور طار دین نے بھی پیر و شنی کے کردار کو بہت مسخ کر کے پیش

کیا ہے اور ان کو کافر، ملحد، بے دین، ڈاکو اور لیڈر ایک ثابت کرنے کی کوشش

کی ہے۔

پیر روشنی کا آبائی وطن کافی گرام ( وزیرستان ) تھا مگر وہ جالندھر میں پیدا ہوئے تھے۔ جہاں ان کے والدین کے کچھ رشتہ دار آباد تھے۔ اسی اثنا میں بابر نے ہندوستان پر حملہ کیا اور پیر روشنی کی والدہ ان کو لے کر کافی گرام چلی گئیں۔ اس وقت پیر روشنی کی عمر سات سال تھی۔ پیر روشنی کے والد عبداللہ انصاری اپنے علاقے کے معتبر عالم اور قاضی تھے۔ انہوں نے بیٹے کو علوم دینی کا سبق دیا اور شریعت کی کتابیں بڑی محنت سے پڑھائیں۔ تعلیم سے فارغ ہو کر پیر روشنی تجارت میں مصروف ہو گئے مگر ان کا دل کامدبار میں نہ لگتا تھا بلکہ وہ زیادہ وقت کتابوں کے مطالعے، غور و فکر اور راہ حق کی تلاش میں صرف کرتے تھے۔ اسی دوران میں ان کو جالندھر جانے کا اتفاق ہوا۔ وہاں ان کی ملاقات ملا سلیمان نامی ایک عالم دین سے ہوئی جن کا تعلق اہل حلیہ فرقے سے تھا۔ ملا سلیمان کی صحبت کا پیر روشنی کے خیالات پر گہرا اثر پڑا۔ انہوں نے شریعت کے بجائے تعویف کا راستہ اختیار کیا اور وحدت الوجود کے معنی سے حامی ہو گئے۔ کافی گرام واپس جا کر انہوں نے اپنے عقائد کی تبلیغ شروع کی تو ان کے والد نے ان کو بہت ڈانٹا اور نوبت مار پیٹ تک پہنچی۔ آخر وطن سے دل برداشتہ ہو کر انہوں نے پہلے مہمندوں کے علاقوں میں اور پھر خلیلوں اور محمد زئیوں کے علاقے میں سکونت اختیار کی۔ وہاں پشاور اور ہشت نگری میں بہت سے پیٹھان ان کے مرید ہو گئے۔ لیکن مولوی اخوند درویش نے ان کی شدت سے مخالفت شروع کی تو پیر روشنی براہ چلے گئے۔ وہاں آفریدی، اورکزئی



خیلی، مہمند اور بنگش قبیلوں کے لوگ ان کے جھنڈے تلے جمع ہو گئے۔ تیراہ  
 ہی کے زمانہ قیام میں انہوں نے اکبر کی حکومت کا تختہ الٹنے کا منصوبہ بنایا۔  
 جب ان کی شورش نے زور پکڑا تو اکبر نے حاکم کابل کو پیر ویشی کی بغاوت کو  
 کچلنے کا حکم دیا۔ پیر ویشی گرفتار ہوئے اور کابل میں ان پر بدعت کا مقدمہ  
 چلا لیکن حکیم مرزا نے ان کو معاف کر دیا۔ اور وہ تیراہ واپس چلے گئے۔  
 بالآخر اکبر نے محسن خاں کو پیر ویشی کی سرکوبی پر مامور کیا۔ پیر ویشی کے معتقد  
 نے اکبری لشکر کا مقابلہ بڑی بہادری سے کیا اور کئی بار دشمن کو شکست بھی دی مگر  
 جنگ ابھی جاری تھی کہ پیر ویشی کا انتقال ہو گیا۔

پیر ویشی کی تاریخی عظمت کا جائزہ مغلوں اور پٹھانوں کی دیرینہ  
 عداوت کی روشنی میں لینا چاہیے۔ پٹھانوں نے مغلوں کی اطاعت دل سے  
 کبھی قبول نہیں کی تھی۔ بلکہ جہاں اور جب بھی موقع ملتا تھا بغاوت کر دیتے تھے۔  
 اسی بنا پر مغل پٹھانوں پر بالکل اعتبار نہیں کرتے تھے اور ان کی سرگرمیوں پر  
 کڑی نظر رکھتے تھے۔ پیر ویشی کی تحریک اپنی تمام مذہبی رنگ آمیزیوں کے  
 باوصف سرحد کے عوام کی پہلی آزادی کی تحریک تھی۔ اس کی نوعیت گجرات  
 مالوہ، سنہیل، جو پور، پٹنہ، اور بنگال کے پٹھان سرداروں کی بغاوت سے  
 اس وجہ سے مختلف تھی کہ موخر الذکر علاقوں کے پٹھان سردار اپنی ذاتی ریاستوں  
 کی خود مختاری کے لئے لڑتے تھے۔ جب کہ پیر ویشی کی جنگ سرحد کے پٹھانوں  
 کی عوامی جنگ تھی۔ پیر ویشی کا مقصد پٹھان علاقوں سے مغل اقتدار کو ختم  
 کرنا تھا تاکہ پٹھان قبائل ماضی کی مانند آزاد اور خود مختار زندگی بسر کر سکیں۔

پیرروشنی بڑے عالم اور صاحبِ کمال بزرگ تھے۔ ان کو فارسی، عربی، ہندی اور پشتو چاروں زبانوں پر پورا عبور تھا۔ وہ فلسفہ اور دیگر علوم عقلی پر بھی کامل دستگاہ رکھتے تھے۔ خیر اکبیاں ان کی مشہور تصنیف پشتو میں ہے۔ اس کتاب میں انہوں نے شریعت اور طریقت کے مسائل پر بحث کرنے کے علاوہ پٹھانوں کے سیاسی اور قبیلہ داری اتحاد پر بھی زور دیا ہے۔ ان کی مقبولیت کا بڑا راز یہ تھا کہ وہ اپنے عقائد کی تبلیغ پٹھانوں میں پشتو زبان میں، فارسی والوں میں فارسی زبان میں اور ہندوؤں میں ہندی زبان میں کرتے تھے۔ ان کے سب سے بڑے حریف اخوند دوزخ کو ان سے شکایت ہی یہ تھی کہ

”ایں مُلحد چوں مُردم را بخود معتقد می کرد ایشان را خلوت می فرمود و ذکر می داد۔ اما ذکر اُواز نامہائے باری تعالیٰ بنودہ بلکہ افغاناں را بہ زبان افغانی یکاں سخن موافق موزوں ساختہ مے دادہ و بعضے جہلائے فارس را در زبان فارسی و ہندواں را بہ زبان ہندی و گنداراں۔“

پشتو ادب اور موسیقی میں بھی پیرروشنی کا مقام بہت بلند ہے۔ چنانچہ پشتو ادب کے نقادوں کا خیال ہے کہ پیرروشنی نے اپنی نثری تصنیفات کے ذریعے پشتو ادب کی بڑی خدمت کی ہے۔ اور ایک نئے مکتبہ فکر کی بنیاد رکھی ہے۔ ان سے پیشتر پشتو زبان میں قصیدہ، غزل، قطعات، اور مثنویوں کا رواج نہ تھا۔ پیرروشنی نے ان تمام اصنافِ سخن میں پشتو میں اشعار کہے۔ پیرروشنی کو سماع کا بھی بہت شوق تھا اور کہتے ہیں کہ انہیں کی صحبت میں اوسا نہیں کی بدایت سے پٹھان موسیقار دھنا سری پنج پردہ، چہار پردہ،

سہ پردہ . جنگی آہنگ ، اور مقام شہادت کے نغمے بجانے لگے۔

اکبری دور میں پیر وشنی کے علاوہ اور بھی کئی مشہور پشتو شاعر گذرے ہیں۔ مثلاً مرزا فتح خاں انصاری (۱۵۵۲ء - ۱۶۳۰ء) جس نے اپنا پشتو دیوان خود مرتب کیا تھا مرزا نے نظیں بھی کہی ہیں لیکن اس کا اصل میدان غزل تھا۔ وہ پیر وشنی کا مرید خاص تھا۔ اور وحدت الوجود کے فلسفے کو غزل کے پیرائے میں پیش کرتا تھا۔ وہ اپنی ایک غزل میں کہتا ہے کہ

وہ کثرت کے بازار میں آگیا ہے اور ہر چیز میں موجود ہے  
جب میں پر بادل کے ساتھ محبوب کی محبت کے خواب دیکھتا ہوں  
تو پھر فنون لوگوں کا احسان کیوں اٹھاؤں  
اپنے دوست نے مجھ پر اپنی یاد کا داغ لگا دیا  
میں اس داغ کا نقش بعینہ اپنی پتلیوں میں رکھوں گا  
کیس کیا بتاؤں کہ کیا ہوں میری ہستی اندیشتی اُس سے ہے  
جو نیست سے ہست ہو جائے اس ہستی سے مراد میں ہوں  
میں وصال کی ہوا میں اڑتا ہوں۔ میں اس لامکاں کا طائر ہوں  
کبھی سورج کے سامنے نڈھ ہوں۔ کبھی پانی پر حباب کی مانند ہوں  
میں نے چار عناصر کی چادر اوڑھ لی ہے اور آسمان کے نیچے محو خواب ہوں  
وحدت سے کثرت میں آگیا ہوں۔ ایسی کوئی چیز نہیں جو مجھ میں نہ ہو

(ترجمہ فارغ بخاری)

پیر وشنی کا دوسرا شاگرد ملا علی ارذانی تھا۔ وہ عربی ، فارسی ، پشتو اور

ہندوی چار زبانوں کا عالم تھا۔ اور چاروں زبانوں میں شعر کہتا تھا۔ اس نے چہار سما کے نام سے پشتونثر میں ایک کتاب بھی لکھی تھی۔

اکبر کے عہد میں دوسری علاقائی زبانوں کے ادب نے بھی بڑی ترقی کی چنانچہ ہندوی، بنگالی، پنجابی، گجراتی اور مرہٹی میں سولہویں صدی میں بہت ادب لکھا گیا۔ معیار کا ادب تخلیق ہوا۔ علاقائی زبانوں کے ادیبوں کو ہر چند کہ شاہی دربار کی سرپرستی حاصل نہ تھی لیکن اکبر کی رواداری اور روشن خیالی کی وجہ سے ملک کے ماحول میں ایک خوشگوار تبدیلی پیدا ہو گئی تھی۔ خوفِ ادب بے یقینی کا غبار چھٹ گیا تھا لوگ نسبتاً اطمینان محسوس کرنے لگے تھے۔ اور علمی و ادبی سرگرمیوں کی رفتار تیز ہو گئی تھی۔

جہانگیر اپنی نزک میں لکھتا ہے کہ اکبر کو ہندی زبان سیکھنے کا بہت شوق تھا۔ چنانچہ اس نے ہندی الفاظ کی صحیح ادائیگی کے لئے میاں لال نامی ایک مدرس کو مامور بھی رکھا تھا۔ کہتے ہیں کہ اکبر ہندی میں اکبر رائے کے نام سے شعر بھی کہتا تھا لیکن گریسین کا خیال ہے کہ یہ اشعار غالباً میاں تان سین بادشاہ کو لکھ کر دیتے تھے۔ مگر خود بادشاہ کی شعر گوئی بعید از قیاس نہیں کہی جاسکتی۔

اس دور کے ہندی شاعروں میں تلسی داس، سورداس اور کیشو داس کے نام سرفہرست ہیں۔ تلسی داس بنارس کے رہنے والے تھے۔ ان کی شہرہ آفاق تصنیف رامائن آج بھی بڑی عقیدت سے پڑھی جاتی ہے۔ اور ہندی کی مقبول ترین کتابوں میں شمار ہوتی ہے۔ تلسی داس کی طرح سورداس کی شاعری بھی اعتقادی شاعری تھی لیکن اکبری دور میں ایسے شاعر بھی ہوئے ہیں جو خالص عشقیہ شاعری کرتے



تھے۔ مثلاً کیشو داس، کرنیش اور گنگ۔ جہاں تک ہندی زبان کے مسلمان شاعروں کا تعلق ہے اُن میں راس خاں اور عبدالرحیم خان خاناں بہت معروف ہیں۔ راس خان کو تو ہندی ادب کی تاریخ میں اہم مقام حاصل ہے۔ گریٹر سنی نے ان کے علاوہ میاں تان سین، جلال الدین (ولادت ۱۵۵۸ء) جمال الدین (ولادت ۱۵۶۸ء) قادر بخش (ولادت ۱۵۷۶ء) مبارک علی، تانغ اور ولدار کو بھی ہندی شاعروں کی فہرست میں شامل کیا ہے۔

اُسی زمانے میں پنجابی شاعری نے بھی رفتہ رفتہ ایک خود مختار قومی ادب کی شکل اختیار کر لی۔ اور اُس کی انفرادی خوبیاں ابھر کر سامنے آنے لگیں۔ یوں کہ پنجابی لوگ کہانیاں، دوہرے، گیت، بارہ ماہ، شمال، ہسٹھنی اور اشلوک وغیرہ اتنے ہی پُرانے ہیں جتنی پُرانی پنجابی زبان ہے لیکن یہ ادبی تخلیقات لکھی نہیں جاتی تھیں بلکہ ایک نسل سے دوسری نسل تک سینہ بہ سینہ منتقل ہوتی رہتی تھیں۔ وہ کسی فرد کی ذاتی کوششوں کا نتیجہ نہیں ہوتی تھیں بلکہ بستی یا علاقے کے سبھی لوگ ان کو مل کر تیار کرتے تھے۔ اس طرح وہ پورے معاشرے کی اجتماعی روایت بن جاتی تھیں۔ اور کوئی یہ نہیں کہہ سکتا تھا کہ فلاں کہانی، فلاں گیت، فلاں اشلوک فلاں شخص کی تصنیف ہے۔ یہی وجہ ہے کہ بورڈر وانقادر ان عوامی تخلیقات کو ادب میں شمار نہیں کرتے۔ گُناہم فن کار اُن کے دائرہ تنقید سے باہر ہوتا ہے۔

پنجابی زبان کے پہلے نامور شاعر جن کے بارے میں کوئی بات یقین سے کہی جاسکتی ہے شاہ شمس سبزواری اور شیخ فرید الدین گنج شکر تھے مگر وہ بارہویں صدی کی پیداوار تھے۔ ان کے اور گرونانک کے درمیان تقریباً تین سو سال کا

خلا ہے۔ البتہ گرونانک اور اُن کے چیلوں کے وقت سے پنجابی شاعری کا جو سلسلہ شروع ہوا وہ پھر کبھی نہیں ٹوٹا۔ یہ لوگ بارہویں صدی کے صوفیاء کرام کی مانند اپنے خیالات کی تلقین پنجابی زبان میں کرتے تھے۔ چنانچہ انہیں کی بالواسطہ کوششوں سے پنجابی زبان کی ادبی شخصیت متعین ہوئی اور تب وہ عظیم شاعر پیدا ہوئے جن کے حتی تجربات کی شدت اور فنی حسن کاریاں آج بھی لاکھوں کروڑوں انسانوں کے دلوں کو ترپاتی ہیں۔

سولہویں صدی کے پنجابی شاعروں میں دمودہ داس و تودہ پہلا شخص ہے جس نے ہیر رانجھا کے قصے کو طویل نظم کے قالب میں ڈھالا۔ وہ ذات کا ادورہ تھا اور جھنگ شہر میں بیوپار کرتا تھا۔ اُس کا دعویٰ تو یہ ہے کہ میں ہیر رانجھا کے واقعہ کا عینی گواہ ہوں لیکن یہ بات مع نہیں ہے۔ ابھی تک تو یہ تصفیہ نہیں ہو سکا کہ ہیر کا قصہ سچا ہے یا فرضی اور نہ اس کے عہد کا تعین ہو ہے۔ بہر حال یہ قصہ سولہویں صدی میں اتنا عام ہو چکا تھا کہ شاہ حسین بھی ہیر رانجھے کو اپنی کافیوں میں علامت کے طور پر استعمال کرتے ہیں۔

شاہ حسین ۱۵۳۹ء میں لاہور میں پیدا ہوئے۔ اُن کے والد شیخ عثمان ڈھڈی راجپوت تھے۔ اور ۱۵ سال کی عمر میں کھڑکی کا کام کرتے تھے۔ شاہ حسین نے ابتدائی تعلیم ۱۵ سال کی عمر میں حاصل کی۔ اور بارہ سال کی عمر میں قرآن حفظ کر لیا۔ ان کا زیادہ وقت عبادت، ریاضت اور وظیفوں میں گذرتا تھا کہ یکایک طبیعت تسووف کی طرف مائل ہو گئی۔ اور جذب و کیف کی مستی اتنی بڑھی کہ گھر بار چھوڑ کر ملائیت فرقے میں شامل ہو گئے۔ اب اُن کو نا چنے کالے والوں

کی سنگت پسند آنے لگی اور انہوں نے کافیاں لکھنی شروع کر دیں۔ یہ کافیاں وہ گویوں کے لئے لکھتے تھے۔ ان کافیوں کا تانا بانا وہ پنجاب کی لوک موسیقی سے ہنستے تھے اور اپنے جذبات و احساسات کے اظہار کے لئے وہی علامتیں، تلمیحیں اور اصطلاحیں استعمال کرتے تھے جن کے رموز و معانی سے ہر شخص بخوبی واقف تھا۔ ان کی کافیوں میں پنجاب کے لوک جیون کا دل دھڑکتا ہے۔ اسی آشنا میں ان کی دوستی ادھولال نامی ایک برہمن لڑکے سے ہو گئی۔ یہ دوستی دھیرے دھیرے اتنی گہری ہوئی کہ شاہ حسین کا نام ہی ادھولال حسین پڑ گیا۔ ان کی وادھیاؤں کی شکایت اکبر بادشاہ تک پہنچی مگر اس نے شاہ حسین سے کوئی پوچھ گچھ نہ کی۔ اور لاہور کے محل کو چمے ان کی کافیوں کی حق شناس اور حیات آفریں نغمی سے بہت متاثر ہوئے۔ شاہ حسین نے ۱۵۹۹ء میں وفات پائی اور باغیا پورہ میں دفن ہوئے۔

شاہ حسین کے مزار پر اب بھی ہر سال مارچ کے مہینے میں میلہ چڑھاں بڑی دھوم سے منایا جاتا ہے۔ اس میلے کی نوعیت پیروں کے عرس سے بہت مختلف ہے۔ اس لئے کہ شاہ حسین کے ارادت مند ان کے مزار پر مرادیں مانگنے نہیں آتے۔ بلکہ اس عظیم شاعر سے اپنی وابستگی کا اقرار کرنے آتے ہیں۔ میلے کے موقع پر ہزاروں ہندو، مسلمان اور سکھ دھند دھند سے چھوٹی چھوٹی ٹوبیوں میں ناچتے گاتے، چمٹے، اکتارے اور ڈھولک بجاتے آتے ہیں۔ ساری رات شاہ حسین کی کافیاں عالم وجد میں جھوم جھوم کر لاپتے ہیں اور انسان سے محبت کا جو دس شاہ حسین نے دیا تھا اس کی تجدید کرتے ہیں۔ شاہ حسین کی بڑھتی ہوئی

مقبولیت کا اندازہ اس بات سے کیا جاسکتا ہے کہ حال ہی میں لاہور میں مجلس شاہ حسین کے نام سے ایک تنظیم قائم ہوئی ہے جو پنجابی قوم اور اس کی شاہی کی اصلیت کو شاہ حسین کے حوالے سے جاننے پہچاننے کی کوشش کر رہی ہے۔

گرو ارجن دیو (۱۵۶۳-۱۶۰۶) سکھوں کے پانچویں گرو تھے۔ وہ موضع گوئند وال ضلع امرت سر میں پیدا ہوئے تھے۔ اکبر ان کی لیاقت اور فضیلت کا بڑا قدردان تھا۔ انہوں نے گرو نانک اور دوسرے گروؤں کی باتوں کو اکٹھا کر کے گرو گرنٹھ کو باقاعدہ کتابی شکل دی۔ اور متعدد مصوفیوں اور بھگتوں کا کلام بھی اس میں شامل کر دیا۔ اس کے علاوہ انہوں نے باون اکھری، جیت سری دہی دار، گتھا اور سکھامنی چار کتابیں بھی لکھیں۔ گوروکھی رسم الخط جس کو سب سے پہلے گرو وانگ دیو نے ۱۵۲۴ء میں استعمال کیا تھا۔ گورو ارجن دیو کی کوششوں سے سکھوں میں رائج ہوا۔

THE ELEPHANT & THE LIONS V.S VARTANE P. 103  
LONDON, 1965.

امرت سر کا مشہور گورو دارہ بھی گورو ارجن سنگھ ہی نے بنوایا تھا۔ پنجاب کی ادب کی کہانی کے مصنف کے بیان کے مطابق اس گورو دارہ کا سنگ بنیاد حضرت میاں میر نے رکھا تھا۔ گورو ارجن سنگھ پنجابی کے شاعر بھی تھے اور اسلامی تصوف سے بہت متاثر تھے مگر جہانگیر ارجن دیو سے اس بنا پر ناراض ہو گیا کہ انہوں نے شہزادہ خسرو کو اپنے گھر میں مہمان ٹھہرایا تھا۔ اور ارجن دیو قتل کر دیئے گئے۔

جہانگیر (۱۶۰۵-۱۶۲۷) کا زیادہ وقت گو شراب نوشی اور سیر و شکار میں گذرتا تھا مگر علوم و فنون کا شوق کہ اجداد کی میراث تھی اس کے حقے میں بھی آیا تھا۔



اس کی اپنی تصنیف، 'تزک جہانگیری' عہد جہانگیری کی نہایت مستند تالیف ہے۔ اور وقائع بابر کے طرز پر ڈائری کی شکل میں لکھی گئی ہے۔ 'تزک جہانگیری' کی فارسی ابو الفضل کی عبارت آریوں سے پاک ہے۔ جہانگیر نے اس کتاب میں جس کے لئے وہ امر میں بھی تقسیم کرتا تھا اپنے کسی شرعی یا غیر شرعی حیب پر پردہ نہیں ڈالا ہے بلکہ اپنے مشاغل کھل کر بیان کر دئے ہیں۔ اس کے درباری شرار میں ملک الشرار طالب آملی، فطری نیشاپوری، بابا طالب اصفہانی، سعید گیلانی، میر معصوم کاشی وغیرہ اور ارباب علم و فضل میں علامہ روز بہار تہریزی، غیاث بیگ، نقیب خان، محمد خاں، نفقۃ اللہ، شیخ عبدالحق محدث دہلوی، میر ابو القاسم گیلانی، علامہ باقر کشمیری، علامہ عبدالحکیم سیالکوٹی اور قاضی نور اللہ شستری اس کے مصاحبوں میں شمار ہوتے تھے۔ لیکن تصنیف و تالیف کا جو شوق اکبر کو تھا جہانگیر کو نہ تھا۔

ابتداء جہانگیر نے نظم و نسق میں بعض اہم اصلاحیں ضرور کیں۔ مثلاً خشکی اور دیا کے راستوں میں محصول کی وصولی بند کر دی۔ اور جاگیر دار اپنے ذاتی فائدے کے لئے جو محصول لگاتے تھے وہ بھی منسوخ کر دئے۔ جو پاروں کے مال تجارت کی تلاشی کوادی۔ متوئی کی منقولہ جائداد و ثما کے حوالے کرنے کا حکم دیا۔ شراب کی کشیدہ و فروخت ممنوع کر دی۔ اگرچہ میں خود شراب پینے کا عادی ہوں اور اٹھارہ سال کی عمر سے اب تک پی رہا ہوں۔ (تزک جہانگیری ص ۲۷) ناک کان کاٹنے کی سزا منسوخ کر دی اور حکم دیا کہ کوئی سرکاری عامل یا جاگیردار رعایا کی زمین نہ چھینے اور نہ اس کو ہٹا کر اس کی زمین پر خود کاشت کرے۔

بڑے بڑے شہروں میں سرکاری خراج پر شفا خانے کھولے جائیں۔

جہانگیر کا مسلک بھی اکبر کی مانند صلیح کل تھا۔ اودھ میں مذہبی تعصب نام کو نہیں تھا۔ البتہ اگر کسی شخص کی تبلیغی سرگرمیوں سے ملک میں فرقہ وارانہ فساد پھیلنے کا اندیشہ ہوتا یا سلطنت کا سیاسی مفاد بمرحہ ہوتا تو وہ بہت سختی سے پیش آتا تھا۔ مثلاً اس نے سکھوں کے چانچوں گرو ارجن سنگھ کو اس بنا پر قتل کروا دیا کہ وہ اپنی بزرگی اور نیراتہ زندگی گزارنے کی وجہ سے سادہ لوح ہندو اور مسلمان اُس کے مرید ہو گئے تھے اور سادہ دل لوگ نہایت عقیدت کے ساتھ اُس سے رجوع کرتے تھے۔ یہ دھندا اُس کا تین چار پشتوں سے جاری تھا۔ کافی عرصے سے میری خواہش تھی کہ اس کفر و ظلمت کی دکان کو ختم کر کے اس کو مسلمان بناؤں (تذکرہ جہانگیری ص ۷۵) اور جب ارجن سنگھ نے شہزادہ خسرو کو پناہ دی تو جہانگیر کو موقع ملتا تھا۔

اسی طرح جب شیخ ابراہیم بابا افغانی کے پٹھان مریدوں کی تعداد بڑھنے لگی تو جہانگیر کو یہ اندیشہ ہوا کہ پٹھان مبادا بغاوت کر دیں۔ لہذا اُس نے ان کو چنار (مرزا پور) کے قلعے میں قید کر دیا۔ تذکرہ میں لکھا ہے کہ :-

”مجھے خبر ملی کہ شیخ ابراہیم بابا افغانی نے لاہور کے ایک پرگنے میں شیخی اور مریدوں کی دکان کھول رکھی ہے اور افغانوں کی کثیر تعداد اُس کے گرد جمع ہو گئی ہے۔ چنانچہ میں نے حکم دیا کہ اس کو حاضر کر کے شہزادہ پرویز کے حوالہ کر دیا جائے تاکہ قلعہ چنار میں اس کی نگرانی ہو تاکہ یہ ہنگامہ باطل فرود ہو۔“ (ص ۷۵)

شیخ احمد سرہندی مجدد الف ثانیؒ (۱۵۶۳ - ۱۶۲۳ء) کے ساتھ بھی  
 اسی قسم کا ساتھ پیش آیا۔ ان کا خیال تھا کہ مغلوں کی صلح مکمل کی پالیسی سے اسلام  
 کو سخت خطرہ لاحق ہے۔ لہذا احیائے اسلام کے حق میں ضروری ہے کہ ہم جارحانہ  
 طریقہ عمل اختیار کریں تاکہ کافروں اور بدعتیوں کا اثر نائل اور شریعت کا بول  
 بالا ہو۔ ان سے پیشتر جن صوفیاء کی کوششوں سے اسلام یہاں پھیلا تھا وہ سب  
 کے سب چشتیہ، قادریہ یا سہروردیہ سلسلے سے تعلق رکھتے تھے اور وحدت  
 الوجود ان کا مسلک تھا۔ وہ تابعیتِ قلوب اور خدمتِ خلق کو عین اسلام  
 سمجھتے تھے۔ ہندو مسلمان شیعہ سنی، سب کو خدا کی مخلوق خیال کرتے تھے۔  
 اور سب کے ساتھ پیار و محبت کا برتاؤ کرتے تھے۔ شیخ احمد سرہندی بھی  
 ابتدا میں وحدت الوجود ہی کے نظریے کے حامی تھے چنانچہ ایک رباعی میں  
 لکھتے ہیں کہ

اے دروغا کیس شریعت کتابی است      ملتِ ماکافری و ملتِ ترسائی است  
 کفر و ایمان پر دو ذہن روئے آں زیبائی است      کفر و ایمان پر دو اندر سدا و مایکتائی است  
 لیکن انہوں نے جلد ہی اس عقیدے کو ترک کر دیا۔ اور نقشبندی ہو کر  
 وحدت الشہود کی تعلیم دینے لگے۔ غیر مسلموں کا تو ذکر ہی کیا وہ مہدیوں اور  
 شیعوں کو بھی کافرا اور واجب القتل خیال کرتے تھے۔ (رود کوثر ص ۲۳۲)  
 اور تحریروں اور تقریروں کے ذریعے عام مسلمانوں میں ان فرقوں کے خلاف  
 نفرت اور دشمنی کے بذاتِ ابھارتے تھے۔ انہوں نے جگہ جگہ اپنے خلیفہ  
 بھی مقرر کر رکھے تھے۔ جو اپنے مرشد کی تعلیمات کی تلقین کر کے مسلمانوں کو

ہندوؤں اور شیعہ عقیدوں کی سرکوبی پر آمادہ کرنے کی کوشش کرتے رہتے تھے۔ شیخ سرہندی نے اسی پراکتفاۃ کی بلکہ اپنا مرتبہ رسول مسلم اور خلفائے راشدین سے بھی بڑھا دیا۔ اور یہ دعویٰ کرنے لگے کہ میں نے عالم ہالاک کی سیر کی ہے اور حضرت ابو بکرؓ اور حضرت عمرؓ کے مقامات سے اوپر آنحضرت مسلم کے مقام تک ہو آیا ہوں۔ اُن کی یہ خود ستائی عام مسلمانوں اور علماء دین دونوں کو بہت بُری لگی۔ چنانچہ شیخ عبدالحق محدث دہلوی نے مجدد صاحب کی تحریروں پر سخت اعتراضات کئے اور ان کے پیر سبائی و خواجہ باقی باللہ کے مرید بھی اُن کے خلاف ہو گئے۔

شیخ مجدد الف ثانی کے غیظ و غضب کی تلوار علم و حکمت پر بھی چلتی تھی اور وہ علوم عقلیہ کو بھی مسلمانوں کے حق میں زہر قاتل خیال کرتے تھے۔ چنانچہ حکماء اور فلاسفہ کے بارے میں فرماتے ہیں کہ

”یہ لوگ بہت ہی بے خرد اور بے وقوف ہیں اور ان سے زیادہ کوئی اور بے وقوف و احمق وہ شخص ہے جو ان کو دانا اور عاقل سمجھتا ہے۔ علم طب و نجوم اور تہذیب الاخلاق جو ان کے تمام علوم میں سے بہتر علم ہیں گزشتہ انبیاء کی کتابوں سے پڑا کر اپنے باطل اور بیہودہ علوم کو رائج کیا ہے۔ حضرت عیسیٰؑ کی دعوت عرب افلاطون کو جو ان پر بحثوں کا رئیس ہے پہنچی تو اس نے کہا کہ ہم ہدایت یافتہ لوگ ہیں“ وہ جن کو مجدد اسلام ہونے کا گمنڈ تھا۔ اُن کی بیٹھی زبان اور علمی ریاست آپ نے دیکھی وہ حضرت عیسیٰؑ کو افلاطون کا پیش رو یا ہم عصر سمجھے



بیٹے ہیں۔ حالانکہ افلاطون مسیح کی ولادت سے ساڑھے تین سو سال پہلے وفات پا چکا تھا۔

اور علم ہند سے کے بارے میں ارشاد ہوتا ہے کہ "ان کے منظم اور مرتبہ علوم میں ایک علم ہند سے ہے جو محض لالچ اور بیہودہ اور لاطائل ہے۔ مہلا مثلث کے تینوں زاویہ کے ساتھ برابر ہونا کس کام آئے گا؟"

یہ اقتباسات فقط ایک فرد کی ہرزہ سرائیاں نہیں ہیں بلکہ ان سے سترہویں صدی کے علمائے دین کے ذہنی رجحان، اخلاقی پستی اور تنگ نظری کا بھی صحیح اندازہ ہو جاتا ہے۔ خدا غور کیجئے کہ بانی اسلام تو اپنے پیروؤں سے کہے کہ علم حاصل کرو خواہ اس کے لئے بہتیں چہیں کا سفر کرنا پڑے اور مجدد اسلام اپنے پیروؤں کو علم حاصل کرنے سے سختی سے منع کریں حالانکہ علمائے عرب نے حکمائے یونان اور ہند سے ان کے سبھی علوم نہایت شوق سے سیکھے اور اہل مغرب کو سکھائے تھے۔ آج اگر ابن عربی، ابن رشد، الکندی، فارابی، شیخ بوعلی سینا، البیرونی اور دوسرے حکما را اسلام کا نام دنیا میں روشن ہے تو اس کا سبب یہی ہے کہ ان بزرگوں نے یونان، ہندوستان اور دوسرے ملکوں کے عقلی علوم سے فیض یاب ہونے سے بالکل گریز نہیں کیا تھا۔

یہی وہ سرہندی ذہنیت تھی جس نے ۱۹ ویں صدی میں سرسید پر کفر کے فتوے لگائے اور مسلمانوں کو مغربی علوم کی تحصیل سے روکنے کی کوشش کی۔ اور اگر یہ مذہب کوشش کامیاب ہو گئی ہوتی تو برصغیر کے مسلمان آج مسجدوں میں اذان دینے اور میت کی نہر جنازہ پڑھانے کے علاوہ اور کئی کام

کے نہ ہوتے۔

جہانگیر کو جب شیخ احمد سرہندی کی ٹرانسکرپشن کی خبر ہوئی تو اس نے شیخ کو قلعہ گوالیار میں قید کر دیا۔ چنانچہ تزک جہانگیری میں شیخ کے دفتر اقل کے بارہویں مکتوب کا جس میں ان کی "معوانہ روحانی" کی تفصیل درج ہے حوالہ دینے کے بعد لکھا ہے کہ :-

"اپنی دونوں معلوم ہوا کہ سرہند میں ایک شخص شیخ احمد نے مکہ و فریب کا جال بچھا کر سادہ لوح انسانوں کو درغلنا شروع کر رکھا ہے۔ اُس نے ہر شہر اور ہر علاقے میں اپنا ایک خلیفہ مقرر کیا ہے جو لوگوں کو طرح طرح کے فریب میں پھانس رہے ہیں۔" (صفحہ ۳۶)

جہانگیر نے کچھ عرصے کے بعد شیخ کو قید سے رہا کر دیا مگر وہ سرہند جانے کے بجائے شاہی لشکر سے وابستہ ہو گئے اور تین چار سال بعد وفات پا گئے۔

لیکن جہانگیر کے اس طرز عمل سے شریعت کا اثر زائل نہیں ہوا بلکہ شریعت اور طریقت کی کشمکش نے اکبر اور جہانگیر کے زمانے میں سلطنت اور شریعت کے درمیان تصادم کی جو صورت اختیار کر لی تھی وہ تصادم شاہجہاں اور اورنگ زیب کے زمانے میں اور زیادہ شدت اختیار کر گیا۔ حقیقت یہ ہے کہ مسلمانوں کے سات سو سالہ اقتدار کے کسی دور میں بھی شریعت اور طریقت کا جھگڑا بالکل ختم نہیں ہوا۔ بلکہ کبھی شریعت کو بالادستی حاصل ہو جاتی تھی اور کبھی طریقت کو۔ نہ شریعت طریقت پر پوری طرح قابو پاسکی اور نہ

طریقت شریعت کا زود مستقل طور پر توڑ سکی۔ برصغیر کے مسلمانوں کے طرز فکر و احساس کے نظام میں شریعت اور طریقت کا یہ تضاد بڑی بنیادی حیثیت رکھتا ہے۔ یہ تضاد اُن کی معاشرتی زندگی میں مختلف طریقوں سے اثر انداز ہوتا رہا ہے۔ مثلاً وحدت الوجود اور وحدت الشہود یا واجب الوجود کے مابین اختلافات بظاہر خاص فلسفیانہ تھے۔ لیکن اُن کا بڑا گہرا تعلق لوگوں کے روزمرہ کے اعمال و افعال سے تھا۔ چنانچہ وحدت الوجود پر اعتقاد رکھنے والے حسن عمل اور تہذیب اخلاق پر زیادہ زور دیتے تھے۔ اُن کے نزدیک اچھے انسان کی پہچان یہ تھی کہ وہ بنی نوع انسان سے محبت اور نیکی کا پرتاؤ کرے۔ اُن کے دُکھ درد میں کام آئے۔ کسی کو ستائے نہیں اور نہ کسی کا بُرا چاہے۔ خیانت، دغا بازی، مکر و فریب اور دولت و اقتدار کی ہوس میں مبتلا نہ ہو۔ اُنہیں اس سے بچت نہیں تھی کہ مسلمان کا پانچامہ ٹکٹوں سے بچا ہے یا اونچا۔ وہ دائری رکھتا ہے یا منڈاتا ہے، وہ ناز یا تہ کھول کر پڑھتا ہے یا ہاتھ باندھ کر۔ وہ تو انسان کے باطن کی اصلاح چاہتے تھے۔ اس کے ظاہر سے اُنہیں کوئی سروکار نہ تھا۔ لہذا ان لوگوں کا رجحان تصوف، بھگتی، اور صلح کل کی طرف ہونا قدرتی بات تھی۔ اُن کے برعکس واجب الوجود یا وحدت الشہود کے ماننے والے احکام شریعت کی پابندی کو تمام دوسری چیزوں پر ترجیح دیتے تھے۔ اُن کے نزدیک سچا مسلمان وہی تھا جو شریعت کے احکام کی پوری پوری پابندی کرے اور دوسروں کو بھی اس کی ترغیب دے۔ خواہ اس کے اعمال و اخلاق کیسے ہی ہوں اور حکومت کا فرض تھا کہ

شرعیت کے قوانین پوری قوت سے نافذ کرے اور ان قوانین کی خلاف ورزی کرنے والوں کو سخت سے سخت سزا دے۔ اور باب شریعت رحم، عفو اور خطا پوشی کے قائل نہ تھے۔ اُن کا خدا رحمان اور رحیم نہ تھا بلکہ جبار اور قہار تھا۔ وہ اپنے بندوں کو فقط ڈراتا دھمکاتا تھا۔ ان سے پیار نہیں کرتا تھا۔ شاہ جہاں کا رُجوانی طریقت کی طرف خواہ رہا ہو یا نہ رہا ہو لیکن اس کے عہد میں تصوف اور سبکتی کی تحریک جو اکبر اور جہانگیر کے عہد میں قدرے ماند پڑ گئی تھی دوبارہ ابھر آئی شاہ جہاں اپنے بڑے بیٹے داراشکوہ کو بہت چاہتا تھا اور اونگ زیب کو سخت ناپسند کرتا تھا۔ اس پسند اور ناپسند میں عین ممکن ہے کہ داراشکوہ کی تصوف نوازی اور اونگ زیب کے شرعی میلان کو بھی دخل ہو۔

سترہویں صدی کے سب سے ممتاز صوفی بزرگ حضرت شیخ میاں میر (وفات ۱۶۳۶ء) تھے۔ وہ سیہون شریف میں پیدا ہوئے۔ وہیں تعلیم حاصل کی۔ اور قادریہ سلسلے سے وابستہ ہو کر پچیس سال کی عمر میں لاہور چلے گئے۔ اُن کو وحدت الوجود کے فلسفے سے گہرا لگاؤ تھا اور وہ ابن عربی اور مولانا جامی کی تصنیفات بڑے شوق سے پڑھتے تھے۔ جہانگیر ان کا بڑا احترام کرتا تھا۔ چنانچہ اُس نے تڑک جہانگیری میں میاں میر سے ملاقات کا تذکرہ بڑی عقیدت سے کیا ہے اور اُن کے فقر و استغنا کو بہت سراہا ہے۔ شاہ جہاں بھی اُن کا بڑا قدرداں تھا اور داراشکوہ تو ان کا اتنا گرویدہ تھا کہ اپنا سران کے قدموں میں رکھ دیتا تھا۔ کیا محب ہے کہ تصوف سے اس کی



والبتلی کا باعث حضرت میاں تیرہی کی تعلیمات ہوں۔

داراشکوہ کے خیالات پر ایک اور بزرگ نے بھی بڑا اثر ڈالا۔ وہ شیخ محب اللہ آبادی تھے۔ (وفات ۱۶۳۸ء) وہ بڑے عالم و فاضل صوفی اور کئی کتابوں کے مصنف تھے۔ ایک بار داراشکوہ نے خط لکھ کر ان سے دریافت کیا کہ بادشاہ کو تمام رعایا کے ساتھ مساوی سلوک کرنا چاہیے یا مسلمان اور کافر کے درمیان امتیاز برتنا چاہیے۔ انہوں نے جواب دیا کہ

”حق یہ ہے کہ حکام کو چاہیے کہ خلق کی بہبودی کی فکر کرتے رہیں اور اس میں مومن اور کافر کی تمیز نہ کریں۔ کیونکہ خلق خدا کی پیدا کی ہوئی ہے اور آنحضرت صلعم صالح و قاجر اور مومن و کافر پر یکساں رحم فرماتے تھے۔ چنانچہ فتوحات میں یہی لکھا ہے اور قرآن میں بھی یہی وارد ہوا ہے۔ کہ ”ما ارسلناک الا رحمتہ للعالمین“۔

علمائے شریعت شیخ محب اللہ آبادی کے سخت مخالف تھے۔ چنانچہ جب اونگ زیب تخت پر بیٹھا تو شیخ کی تصنیفات بادشاہ کے حکم سے جلادی گئیں شیخ نے فریاد کیا اور ان کا بھی وہی حشر ہوتا جو داراشکوہ اور سرمد تہمید کا ہوا۔

تمودی خاندان میں داراشکوہ (۱۶۱۵ - ۱۶۵۹ء) سے زیادہ علم و حکمت کا شیدائی کسی پیدا نہیں ہوا۔ وہ شاہ جہاں کا سب سے بڑا بیٹا تھا۔ تصوف اس کا مسلک ہی نہ تھا۔ بلکہ اس کی فطرت بن گیا تھا۔ وہ اپنی نیک نفسی اور خوش فہمی کے باعث رعایا میں بھی بہت ہر دلعزیز تھا۔ اس کے دربار میں صوفیوں، جوگیوں، جھگڑوں، عالموں اور شاعروں کا ہجوم اور علم و حکمت کا چر چار ہوتا تھا۔

وہ عربی، فارسی، سنسکرت اور ہندی پر کامل دستگاہ رکھتا تھا۔ اس نے  
 بھگوت گیتا، آپ بھاشا اور یوگ و شست راتن کا ترجمہ فارسی میں کیا  
 تھا۔ اس کی اپنی پہلی تصنیف سفید الاولیاء ہے جس میں ۱۱۴ بزرگان اسلام کے  
 حالات بیان کئے گئے ہیں۔ یہ کتاب اس نے ۲۵ سال کی عمر میں مکمل کی۔ اس کے  
 بعد سکنیۃ الاولیاء و حسنات العارفین اور پھر ۱۶۵۷ء میں مجمع البحرین لکھی۔  
 داراشکوہ نے مجمع البحرین میں اسلام اور ہندومت میں جو عقائد مشترک ہیں  
 ان کو بہت اختصار سے بیان کر دیا ہے۔ رسالے کی ابتداء وہ حکیم سنائی کے  
 ایک شعر سے کرتا ہے جو داراشکوہ کے اپنے مسلک کا پورا پورا آئینہ دار ہے۔  
 بنام آنکہ اونا مہ دارو بہر نامے کہ خوانی سر بر آرد

رہیں اس کتاب کو اس کے نام سے شروع کرتا ہوں جس کا کوئی نام نہیں  
 ہے۔ اس کو جس نام سے پکارا جائے وہی بلندی مراتب کا باعث ہوگا۔  
 وہ کفر و اسلام کو خدا کے رُخِ زیبا "پرندہ زلفوں" سے تعبیر کرتا ہے۔ لیکن  
 خدا نے ان دونوں متضاد صفتوں میں سے کسی صفت کا اپنے رُخِ زیبا پر  
 نقاب نہیں ڈالا۔ کتاب کا مقصد بیان کرتے ہوئے وہ لکھتا ہے کہ  
 "مجھے حق شناسی اور معرفت الہی کے متعلق صوفیائے کرام اور  
 جوگیوں میں سمائے نقلی اختلاف اور نزاع کے اور کوئی فرق معلوم نہیں ہوا۔  
 لہذا میں نے فریقین کے کلام میں مطابقت پیدا کر کے اور بعض اور اہم  
 باتیں جمع کر کے ایک رسالہ مرتب کیا۔ چونکہ یہ رسالہ ہر دو گروہ کے  
 حقائق و معارف کا مجموعہ ہے اس لئے میں نے اس رسالے کا نام مجمع البحرین

اس کے بعد راشکوہ نے ۲۲۔ ابواب میں عناصر، حواس، صفات الہی، رقص، ہوا، چہار عالم، آواز، نور، آسمان، زمین، قیامت، نجات، زمانہ وغیرہ کے بارے میں اسلامی اور ہندووانہ عقائد کی مماثلت کی تشریح کی ہے۔ مگر افسوس ہے کہ یہ ذہین شہزادہ بھی بھگتی اور تصوف ہی کے مسائل میں الجھا رہا۔ اور پُر نگاہیوں، فرانسیسیوں اور انگریزوں سے راہ و رسم کے باوصف اس کو بھی مغرب کے نئے علوم و فنون حاصل کرنے کی ترغیب نہ ہوئی۔

شاہجہاں کے آخری دقل میں شاہی دربار اور محل میں دو پارٹیاں بن گئی تھیں۔ ایک داراشکوہ کی اور دوسری اورنگ زیب کی۔ جیوں جیوں بادشاہ پر بڑھاپے کا غلبہ بڑھتا گیا۔ ان دونوں پارٹیوں کی کشمکش بھی تیز ہوتی گئی مگر یہ فقط دو شہزادوں کی تحت و تاج کے لئے جنگ نہ تھی بلکہ دونوں نظریات کی ٹکڑ بھی تھی۔ وہی شریعت اور طریقت کی پرانی ٹکڑ جس نے بالآخر فونی جنگ کی شکل اختیار کر لی۔ ایک طرف صوفی منش داراشکوہ اور اس کے ہم نوائے جو بابر اور اکبر کی مانند صلح علیٰ کے علم بردار تھے، دوسری طرف اورنگ زیب اور اس کے رفقاء تھے جو اکبری کفر و بدعت کا قلع قمع کر کے خالص شرعی حکومت قائم کرنا چاہتے تھے۔ اورنگ زیب خود شریعت کا سخت پابند تھا۔ وہ بڑی سادہ زندگی بسر کرتا تھا۔ اور شعر و شاعری، موسیقی اور لہو و لعب کے مشغلوں سے بے حد نفرت کرتا تھا۔ وہ بڑا محنتی اور جفاکش نوجوان تھا۔ اور سیاسی توڑ جوڑ اور فن جنگ میں داراشکوہ اس کی گرد کو بھی نہ پہنچتا تھا۔ اس خانہ جنگی میں اگر

اورنگ زیب جتیا اور داراشکوہ ہاں تو اس وجہ سے کہ حالات کا تقاضا یہی تھا۔ یہ الزام کہ پابند شریعت اورنگ زیب نے اپنے بھائیوں سے دغا کی اور بوڑھے باپ کو قید میں ڈالا تو شخصی حکومت کے دور میں کیا مغرب، کیا مشرق ہر جگہ یہی ہوتا تھا۔ تخت و تاج کے لئے باپ بھائیوں کا خون بہانا کوئی نئی ریت نہ تھی۔ اور اگر داراشکوہ جیت گیا ہوتا تو وہ بھی اورنگ زیب کے ساتھ وہی برتاؤ کرتا جو اورنگ زیب نے اس کے ساتھ کیا تھا۔

شاہجہانی دور کی ممتاز شخصیتوں میں ابوالبرکات مینر لاہوری (۱۶۰۹ء - ۱۶۴۵ء) ملک الشراہ ابوطالب کلیم - سرد شہید (وفات ۱۶۶۰ء) غنی کاشمیری (وفات ۱۶۶۱ء) برہمن لاہوری (وفات ۱۶۶۲ء) اور مولانا عبدالحکیم سیالکوٹی خاص طور سے قابل ذکر ہیں۔

سرد ایران کا رہنے والا تھا۔ تجارت کے سلسلے میں ٹھٹھہ آیا اور یہاں ایک برہمن زادے کی الفت میں ایسا دیوانہ ہوا کہ ترک لباس کر کے جوگی بن گیا۔ اسی عالم جذب رستی میں اپنے محبوب اچھے چند کے ہمراہ چند آبادکن کا سفر اختیار کیا اور وہاں سے دہلی چلا گیا۔ دہلی میں داراشکوہ نے اس کی بڑی آؤ بھگت کی مگر سرد کو نہ مال و دولت کی ہوس تھی نہ احکام شریعت کی پروا۔ وہ گل کوچوں میں گھومتا پھرتا اپنی صوفیانہ رباہیوں سے سننے والوں کے دلوں میں مروت اور محبت کی جوت جگاتا۔ رفتہ رفتہ بہت سے لوگ اس مجذوب شاہ عر کے گردیدہ ہو گئے۔ البتہ جب اورنگ زیب تخت پر بیٹھا تو سرد کو داراشکوہ کی دوستی اور عوام کی امانت مندی کا خیال نہ اٹھانا پڑا۔ وہ احکام شریعت



کی پابندی نہ کرنے کے الزام میں گرفتار ہوا اور ادنگ زیب کے دربار میں لایا گیا تو مولویوں نے اس سے پوچھا کہ سنتے ہیں تم کلمہ طیبہ میں فقط لا الہ کہتے ہو۔ حالانکہ یہ نفی کا کلمہ ہے لیکن لا الہ نہیں کہتے جو اثبات کا کلمہ ہے۔ سرمد نے جواب دیا کہ تم نے حق سنا ہے۔ میں ابھی نفی کی منزل ہی تک پہنچا ہوں اس لئے فقط لا الہ کہتا ہوں۔ جس دن اثبات کی منزل پر پہنچوں گا تو لا الہ اللہ بھی کہنے لگوں گا۔ جب بادشاہ کے حکم سے جلا داس کا سر قلم کرنے لگا تو اس نے جنس کر یہ شعر پڑھا ہے

شورے شد و از خوابِ عدم دیدہ کشویم

و بیریم کہ باقی ست شبِ فتنہ غنودیم

دین نے شور شن کر خوابِ عدم سے آنکھیں کھولیں مگر جب دیکھا کہ فتنے کی رات ابھی باقی ہے تو پھر سو گیا

سرمد نے ایک رباعی میں اپنے عہد کے اربابِ شریعت کی منافقانہ روش اور بابِ سیاست کی شاطرانہ چالوں پر لطیف اشارہ کیا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ

یاراں چہ قدر راہِ دودنگی دارند مصحف بہ بغل، دینِ فرتنگی دارند  
پیوستہ بہم چو مہرہ ہائے شطرنج در دلِ ہمہ فکر خانہ حبسگی دارند

ایک دوسری رباعی میں وہ لوگوں کو غیر خدا کی اطاعت سے منع کرتا ہے کہ  
سرمد تو حدیثِ کعبہ و دیرِ مکن در کوپہ شک چو گرہان سیر مکن  
اوشیوہ رہروی ز شیطان آموز یک قبلہ گزیں و بجدہ غیہر مکن

ایک رباعی میں عشقِ ادب و الہوسی کا فرق بیان کرتے ہوئے کہتا ہے کہ

مسترد غم عشق بواہوس رانہ دہند      سوزِ دلِ پروانہ گس رانہ دہند  
 عمرے باید کہ یار آید بہ کنار      این دولت سترہ ہم کس رانہ دہند  
 تصوف اور وحدت الوجود کا دوسرا نعمہ خواں چند بہان برہمن لاہوری  
 تھا۔ وہ داراشکوہ کا مثنیٰ تھا۔ لیکن داراشکوہ کے قتل کے بعد اس نے  
 اورنگ زیب سے معافی مانگ لی اور دوبار سے وابستہ ہو گیا۔ وہ فارسی کا  
 پہلا صاحب دیوان ہندو شاعر تھا۔

مرزا عبدالقادر تبیل بھی داراشکوہ کا دوست تھا۔ لیکن وہ شاہی  
 عقاب سے بچ گیا البتہ اس نے تمام عمر بادشاہ یا کسی امیر کی تعریف میں ایک شعر بھی  
 نہ کہا۔ ہندوستان کے فارسی گوشا عروں میں فکر کی جو گہرائی اور تجلیل کی پروانہ  
 تبیل کے کلام میں ملتی ہے وہ کسی دوسرے شاعر کو نصیب نہیں۔

علامہ عبدالحکیم سیالکوٹی شاہجہانی دور کے سب سے ممتاز عالم تھے۔ گو  
 انہوں نے بھی دوسرے علماء ہند کی مانند نقطہ پیش روؤں کی تصنیفات اور  
 شرحوں پر حواشی لکھنے ہی پر اکتفا کیا۔ اور فلسفہ و منطق میں اجتہاد اور جدت کے  
 بجائے دینِ بزرگاں کی تعلیم ہی کو اپنا شعار بنایا۔ پھر بھی ان کی شرحیں اور  
 حاشیے بہت مشہور ہوئے۔ شاہ جہاں ان کی بڑی عزت کرتا تھا اور کہتے  
 ہیں کہ نقداور جاگیر دینے کے علاوہ اس نے علامہ کو دوبار چاندی میں ملوایا  
 بھی تھا۔

اورنگ زیب بڑا پابند شریعت فرماں روا تھا۔ چنانچہ اس نے تخت نشینی  
 ہوتے ہی شرعی احکام جاری کرنے شروع کر دیے۔ ملک الشعراء کا عہدہ موقوف

ہوا۔ کچھ عرصے کے بعد سرکاری دفاتر کی لڑائیوں کو بھی چھٹی دے دی گئی۔ اور موسیقی کی قانوناً ممانعت ہو گئی۔ یوں تو موسیقی کا فن ایسا نہ تھا جس کو قانون سے ختم کیا جاسکتا ہو۔ مگر اونٹنگ زیب کے اس طرز عمل سے اس کی ذہنیت کا اندازہ آسانی سے لگایا جاسکتا ہے۔ موسیقی کی ممانعت سے ظاہر ہے کہ سرکاری تقریروں میں گانے بجانے کا رواج ختم ہو گیا ہوگا۔ اور ملک کے مشہور گیتے اور سائیفے امریکی سرپرستی سے موزون ہو گئے ہونگے۔ لیکن اونٹنگ زیب بڑا عالم فاضل بادشاہ اور صاحب طرز نثر نگار تھا۔ اس

امر کی شہادت اُس کے رقعات سے ملتی ہے۔ اس کا بڑا کارنامہ فتاویٰ عالمگیری کی تدوین ہے۔ یہ دستاویز حنفی فقہ کی جامع کتاب ہے۔ اور صد الصدقہ شیخ نظام اور دوسرے علماء کی مدد سے آٹھ سال میں مکمل ہوئی تھی۔ اور اس کی تیاری میں دو لاکھ روپے صرف ہوئے تھے۔ خود بادشاہ بھی اس کی ترتیب اور تالیف میں برابر کا شریک تھا۔ عالمگیر کے عہد میں شرعی فیصلے اسی کتاب کی روشنی میں ہوتے تھے۔

اونٹنگ زیب کو عام رعایا کی تعلیم سے بھی بڑی گہری دلچسپی تھی۔ چنانچہ اُس نے جگہ جگہ مکتب اور مدرسے کھلوائے تھے۔ البتہ اُس کو اس بات کا پورا احساس تھا کہ دس گاہوں میں وہ علوم و فنون نہیں پڑھائے جاتے جن کی ملک کو ضرورت ہے۔ خود اپنی تعلیم کے بارے میں بھی اس کو یہی شکایت تھی۔ برٹش میوزیم اور انٹنگ زیب اور مستاد شاہ کی ایک گفتگو نقل کی ہے جس میں بادشاہ نے اس صاحبِ فن کو کتابیاں ایک ایک کر کے دکھوائی ہیں۔ ظاہر ہے کہ جہاں بادشاہ کی تعلیم ناقص ہو وہاں عوام کی تعلیم کیونکر اچھی ہو سکتی ہے۔ عین ممکن ہے کہ ریشم و کھنڈ کے طائفہ نظام الدین نے اتنا نصاب اونٹنگ زیب ہی کے ایما سے

تیار کیا ہو۔ مگر اس نصاب کے سرسری مطالعے سے پتہ چلتا ہے کہ ہمارا ملک سرسری اور اٹھارویں صدی میں بھی مغربی ملکوں سے بہت پیچھے تھا۔ یورپ میں اس زمانے میں سائنس اور دوسرے جدید علوم کی تعلیم عام ہو گئی تھی لیکن یہاں اعلیٰ تعلیم کا نصاب بھی ہنوز پرانی اور دقیانوسی ڈگری پر چل رہا تھا۔ حافظ محمود خاں شیرانی نے ”پنجاب میں اردو“ میں لکھا ہے کہ اورنگ زیب کے عہد میں درسی کتابیں علاقائی زبانوں میں بھی لکھی جانے لگی تھیں لیکن یہ کتابیں محض ابتدائی کے لئے تھیں۔

یوں کہنے کو تو اورنگ زیب نے بھی اکبر کی مانند پاس برس حکومت کی۔ لیکن اکبری عہد مغلیہ تہذیب کے چڑھتے سورج کا عہد تھا اور عالمگیری عہد ڈھلتے سورج کا۔ اورنگ زیب کے زمانے میں شریعت کی سخت گیر لوں کے باعث فکر و فن اور علم و ادب کے سوتے خشک ہو گئے۔ اس پر طرفہ کا شاہی ہوا کہ بادشاہ نے دہلی کو خیر باد کہا اور تیسرے دکن میں معرود ہو گیا۔ بارے پچیس سال کی لگاتار کوششوں سے یہ مہم سر تو ہوئی لیکن برہمن شام۔ اُدھر اورنگ زیب کو اجل کا پیغام آیا اور سلطنت مغلیہ کا آفتاب اقبال رت کی تاریکی میں ہمیشہ کے لئے چھپ گیا۔

اورنگ زیب کی کامیابیاں اور ناکامیاں ہمارا موضوع نہیں لیکن اتنی بات تو اس کے بڑے سے بڑے حامی کو بھی مانی پڑتی ہے کہ علمی اور تہذیبی خدمات میں عالمگیری عہد کا حصہ قریب قریب صفر کے برابر ہے۔ چنانچہ شیخ محمد اکرام بھی جو عوامی مورت کے لئے دیل صفائی کا کردار ادا



کرتے ہیں اعتراف کرنے پر مجبور ہیں کہ "اُس کا عالمگیر کا زمانہ فنون لطیفہ کے لئے سازگار نہ تھا" گویا تصور زمانے کا ہے نہ کہ اورنگ زیب کا۔ ان کو اس بات کا بھی بڑا قلق ہے کہ شریعت اور علوم اسلامی کی اشاعت کے باوجود پچاس سال کے طویل عرصے میں نہ تو شیخ عبدالحق محدث یا امام الہند شاہ ولی اللہ جیسا کوئی جید عالم اور نہ ہی حضرت سلطان المشائخ یا حضرت مجدد الف ثانی جیسا کوئی زبردست شیخ نظر آتا ہے۔ " (درد کوثر ص ۳۳) لیکن اس قحط الرجال کو بھی وہ "قدرت کی نیرنگیاں" کہہ کر ٹال دیتے ہیں۔ وہ اورنگ زیب کی سیاسی حکمت عملی کو قدرت کی ان نیرنگیوں کا ذمہ دار ٹھہرانے کے لئے تیار نہیں ہیں۔

خطاطی کا فن

خطاطی کا فن مسلمانوں کی بہت پُرانی تہذیبی رعایت ہے۔ ظہور اسلام کے وقت تو حجاز میں وہی رسم الخط رائج تھا جس کو خطِ کوفی کہتے ہیں لیکن عباسیوں کے عہد میں جہاں دوسرے علوم و فنون میں ترقی ہوئی وہاں عربی رسم الخط کو بھی زیادہ دیدہ زیب اور کارآمد بنانے کی کوششیں شروع ہو گئیں۔ چنانچہ ابن مقبل نامی ایک خوش نویس نے (۹۸۹ء) خطِ کوفی اور خطِ مقبل کو بلا کر چھ مختلف طرز کے خط وضع کئے۔ ثلث، طوقی، محقق، نسخ، یہاں اور رقا۔ البتہ بعضوں کا کہنا ہے کہ خطِ نسخ کا مؤجد خلیفہ معتمد بالله کا غلام یا قوت تھا۔ ثلث اور نسخ میں ایک تہائی دائرے اور دو تہائی مذہوتے ہیں اور طوقی اور رقا میں تین چوتھائی دائرے اور ایک چوتھائی مذہوتے ہیں۔

اور محقق اور ریجان میں تین چوتھائی مذ اور ایک چوتھائی دائرے۔ اس کے  
کچھ عرصے کے بعد خط تعلیق وضع ہوا جو برقا اور طوقی سے مل کر بنا تھا۔ اس  
خط میں ندات بہت ہی کم ہو گئے۔ کہتے ہیں کہ اس کا موجد خواجہ تاج سلمانی تھا۔  
تب آٹھویں رسم الخط یعنی خط نستعلیق کی باری آئی۔ جس میں فقط دائرے ہوتے  
ہیں۔ عام روایت یہ ہے کہ خط نستعلیق کو امیر تیمور کے ہم عصر میر علی تبریزی نے  
نسج اور تعلیق کو ملا کر وضع کیا تھا مگر ابوالفضل اس روایت کو نہیں مانتا۔ کیونکہ  
خط نستعلیق میں امیر تیمور سے پہلے کی لکھی ہوئی کتابیں موجود ہیں۔ ابوالفضل کے  
بیان سے پتہ چلتا ہے کہ ایران، ترکی، توران اور ہندوستان میں خط نستعلیق  
کا رواج چودھویں صدی میں پڑ چکا تھا۔

عربوں نے ساتویں صدی کے وسط میں عراق، ایران اور ترکستان کو  
اور آٹھویں صدی کی ابتدا میں سندھ کو فتح کیا تو ان سب علاقوں کی سرکاری  
زبان عربی ہو گئی۔ اور مقامی زبانیں — فارسی، ترکی اور سندھی — بھی  
عربی رسم الخط میں لکھی جانے لگیں۔ ترکوں نے جب شمالی ہند اور پھر دکن میں  
اپنی سلطنتیں قائم کیں تو یہی عربی رسم الخط ہر جگہ رائج ہو گیا۔ البتہ چودھویں صدی  
میں جب فارسی اور ترکی بولنے والوں نے خط نستعلیق اختیار کیا تو نستعلیق  
نے شمالی ہندوستان میں بھی رواج پایا البتہ سندھی زبان بدستور خط نسج میں  
لکھی جاتی رہی۔

خطاطی کے فن کو مغلوں کے عہد میں بہت عروج ملا۔ عربی کی کتابیں تو  
خط نسج میں لکھی جاتی تھیں مگر فارسی اور ہندو کی کا خط نستعلیق تھا۔ سرکاری

دفتروں، کچھریوں، مدرسوں اور نجی تحریریں میں خط نستعلیق ہی استعمال ہوتا تھا۔ اور چونکہ بدخطی بہت بڑا عیب سمجھی جاتی تھی اور بدخط آدمی کو نوکری بھی بڑی مشکل سے ملتی تھی اس لئے خطاطی کے فن کی بڑی قدر تھی۔ چنانچہ شاہی خاندان کے افراد ہوں یا امیروں کے لڑکے سب کو خطاطی کا فن لازماً سیکھنا پڑتا تھا۔ مدرسوں اور مکتبوں کے استاد بھی اس فن میں ماہر ہوتے تھے۔ اور شاگردوں کو خطاطی کی باقاعدہ تعلیم دیتے تھے۔ ان کے علاوہ ہر شہر میں پیشہ ور خطاط ہوتے تھے جس طرح آج کل چھاپے خانے ہوتے ہیں۔ ان میں سے کم درجے کے خوش نویس تو کچھریوں میں عرائض نویسی یا نقل نویسی کرتے تھے۔ البتہ اعلیٰ درجے کے خوش نویسوں کو امرار اور علمائین شہر لازم رکھ لیتے تھے۔ فقط بدلتیم خان خاناں کے دیبا میں ایک سو خوشنویس کتابیں نقل کرنے پر مامور تھے۔

ابوالفضل نے اپنے ہم عصر اور پیش رو درجنوں مشہور خطاطوں کے نام گنوائے ہیں۔ اکبری عہد کے خطاطوں کا ذکر کرتے ہوئے لکھتا ہے کہ ملک معظم فن خطاطی کے بڑے قدرداں ہیں۔ اور مختلف خطوں میں بڑی دلچسپی لیتے ہیں۔ ان کی سرپرستی میں خط نستعلیق کو خاص طور پر بڑا فروغ حاصل ہوا ہے۔ شاہی خطاطوں میں ہر فرست محمد حسین کشمیری ہے جس کو تین رقم کا خطاب عطا ہوا ہے۔ وہ اپنے استاد مولانا عبدالعزیز پر بھی سبقت لے گیا ہے۔ اُس کے مدد اور دائروں میں تہایت موزوں تناسب ہے اور فن کے نقاد اس کو ملا میر علی کا ثانی سمجھتے ہیں۔ دوسرے ممتاز خطاط مولانا یاقوت

ابن ملا میر علی، محمد امین مشہدی، مولانا عبدالحی، مولانا عبد الرحیم، میر عبد اللہ،  
نظامی قزوینی، علی چمن کشیری، ادب نور اللہ قاسم ارسال ہیں۔

سلطنت مغلیہ کے زوال کے بعد فنِ خطاطی میں بھی زوال آیا۔ جب اس فن کے  
قدرداں اور سرپرست نہ رہے تو فن کیسے ترقی کرتا۔ پھر بھی دہلی، لکھنؤ، رامپور، لاہور،  
اور حیدرآباد دکن میں ۱۹ ویں صدی کے آخر تک بہت اچھے خطاط موجود تھے۔  
ان کی لکھی ہوئی دسلیاں، قطعات، طغریں، اور قلمی کتابیں برصغیر اور یورپ  
کے کتب خانوں میں اب بھی بڑی تعداد میں پائی جاتی ہیں۔

### مستوری

ہمارے ملک کے لوگ مستوری اور مجسمہ سازی کے فن سے کہ جڑواں نہیں ہیں  
ہزاروں برس سے واقف ہیں۔ ہر چند کہ مومن جو ڈارو یا گندھارا عہد کی رنگین  
تصویریں ابھی تک کہیں دریافت نہیں ہوئی ہیں لیکن مٹی، پتھر اور کانسی کے  
جو مورتیاں اور مجسمے کھدائی میں نکلے ہیں ان کی تراش اور تناسب کے حسن سے  
یہ نتیجہ اخذ کرنا ہے جانا ہو گا کہ وادی سندھ کے فن کاروں کو رنگین تصویریں  
بنانا بھی مزدور آتا تھا۔ یہ تصویریں غالباً ناریل کے پتوں پر بنائی جاتی تھیں اس  
لئے موسم کی دست برد کی نند ہو گئیں۔ البتہ اس قسم کی برگی تصویریں عجرات میں  
ملی ہیں جو سندھ سے ملتی ہے۔ اور کسی زمانے میں وادی سندھ کی تہذیب کا  
ایک حصہ تھا۔

بدھ مت کی بعض پرانی کتابوں میں بھی رنگین تصویروں کا ذکر موجود  
ہے۔ یہ کتابیں چوتھی صدی قبل مسیح میں پتوں پر لکھی گئی تھیں۔ ان میں



گمبھ (سہار) اور کوشل (یو۔ پی) کے محلوں اور تفریح گاہوں کی دیواروں پر بنی ہوئی تصویروں کا تذکرہ جا بجا کیا گیا ہے۔ اسی طرح رامائن میں بھی راج دربار کی تصویروں کی طرف اشارے ملتے ہیں مگر اب نہ یہ عمارتیں ہیں اور نہ ان کی تصویریں۔ البتہ سب سے پرانی رنگین تصویریں جو آج بھی موجود ہیں ضلع مرزا پور کے جنوب میں جوگی ماما غار کی ہیں۔ یہ تصویریں دوسری صدی قبل مسیح کی ہیں۔ ان میں سورج رنگ کی فراوانی ہے۔ لیکن پیلا اور سیاہ رنگ بھی استعمال ہوا ہے۔ ان تصویروں میں عورتوں کے نایع کی منظر کشی کی گئی ہے۔ اور مردوں کے علاوہ ہاتھی، گھوڑے پرندوں، درختوں، پھولوں اور ریتوں کی شبیہیں بھی بنی ہیں۔

مگر پرانے زمانے کی سب سے مشہور تصویریں اجنتا اور باغ دگوالیاں کے غاروں کی ہیں۔ اجنتا کے غاروں کی تعداد ۲۹ ہے اور باغ کی ۸۔ یہ تصویریں پہلی اور چھٹی صدی عیسوی کے دوران مختلف اوقات میں بنائی گئی تھیں اور ہندوستان کے قدیم فنِ مصوری کا شاہکار بھی جاتی ہیں۔ ان تصویروں میں لال، پیلا اور نیلا رنگ استعمال ہوا ہے اور ان کا ماحول بڑی جھٹی خوشی کا ہے۔ تصویریں بیشتر عورتوں کی ہیں اور وہ بھی ناچنے گانے والیوں کی۔ ان تصویروں میں بڑی شگفتگی، نفاست اور نزاکت ہے۔

لیکن اجنتا اور باغ کی روایت کا سراغ مغربی یا شمالی ہندوستان میں کہیں نہیں ملتا بلکہ جنوبی ہند میں بھی ساتویں صدی کے بعد اس قسم کی تصویروں کے آثار نظر نہیں آتے۔ دراصل اجنتا کے بعد تقریباً آٹھ سو برس تک ہندوستانی مصوری نے کوئی نمایاں ترقی نہیں کی۔ اس درمیانی دور کی مصوری کے نمونے فقط بنگال اور

گجرات میں دستیاب ہوئے ہیں۔ بنگال میں نابیل کے پتوں پر لکھی ہوئی کتابوں میں جو گیا رہیں اور بارہویں صدی کی تصنیف ہیں اور گجرات میں چودھویں و پندرہویں صدی کی کتابوں میں۔ مثلاً سلطان احمد شاہ قطب الدین کے عہد کا سنت و لاک کا ایک نسخہ ہے جس میں تصویریں کپڑے پر بنائی گئی ہیں۔ یہ فریڈ ۳۵ء یا ۳۶ء کا ہے۔ تصویروں کے رنگ نہایت شوخ و سرخ اور پیلے ہیں۔ لیکن یہ باتیں سلطان بادشاہوں کے ذہن پر۔ عربوں میں مصوری کا رواج نہ تھا اور شارح اسلام نے بھی شبہ نہیں بنانے کی ممانعت کر دی تھی لیکن حضرت عمر کے عہد میں جب عراق، ایران، شام اور فلسطین فتح ہوئے تو مسلمانوں کا واسطہ ساسانی اور بازنطینی تہذیبوں سے پڑا اور وہ اپنے آپ کو ان تہذیبوں کے اثر سے محفوظ نہ رکھ سکے۔ انہوں نے شان و شوکت اور عیش و نشاط کے مختلف طریقے اپنے پیش روؤں سے جلد ہی سیکھ لئے اور ان کی عمارتیں بھی ساسانی عمارتوں کی مانند رنگین تصویروں سے سجائی جانے لگیں۔ کہتے ہیں کہ اس کی ابتدا خلیفہ عبدالملک (۶۸۵ء - ۷۰۵ء) نے کی تھی جس نے بیت المقدس کی ایک مسجد میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی شبیہ اور جنت جہنم کی تصویریں لیاڑیں برہنہ تھیں۔ (مسلمانوں کا فن از می جان جلد دوم صفحہ ۵۰۶ منقول از ہندوستان میں فنون لطیفہ کی تاریخ از ونسٹن اسمتھ صفحہ ۱۸۵) لیکن یہ تصویریں اب موجود نہیں ہیں البتہ مسلمانوں کے عہد کی سب سے پرانی تصویریں خلیفہ الولید (۶۸۵ء - ۷۰۵ء) کے محل کی ہیں۔ الولید نے ۶۸۲ء میں ایک تفریح گاہ دیہائے اردن کے قریب تعمیر کروائی تھی اور اس کا نام قصر عمرہ یعنی چھوٹا محل رکھا تھا۔ قصر عمرہ کی عمارتیں اب کھنڈر ہو چکی ہیں مگر ان کی دیواریں پر بنی ہوئی رنگین تصویریں ہنوز سلامت ہیں۔ مسلمان

غالباً اُس وقت تک تصویر کشی سے گریز کرتے تھے۔ چنانچہ تفسیر  
عمرہ کی تصویریں عیسائی فن کاروں کی بنائی ہوئی ہیں۔ البتہ ان پر ساسانی  
فن معنوی کارنگ غالب ہے۔ دیواروں پر بادشاہوں کی جو تصویریں کھینچی گئی ہیں  
ان میں ایک پر قبصر لکھا ہے۔ دوسری پر نجاشی اور تیسری پر یونانی زبان میں خسرو۔  
ان کے علاوہ علامتی تصویریں بھی جا بجا بنی ہیں۔ مثلاً ایک تصویر فتح کی ہے۔  
دوسری فلسفہ کی، تیسری تاریخ کی اور چوتھی شاعری کی۔ بعض دیواروں پر قص و  
مرد اور شکار کے مناظر بھی دکھائے گئے ہیں۔ ان میں ناچنے گانے والی عورتیں  
قریب قریب برہمنہ ہیں۔

خلفا ربی عباس ساسانیوں کی تقلید میں بنی امیہ سے بھی آگے بڑھ گئے۔  
خلیفہ منصور نے اپنے محل کے گنبد پر ایک گھڑ سوار کا مجسمہ بادشاہ کے طور پر نصب  
کیا تھا۔ خلیفہ امین کے درباری بکروں پر شیر شاہین اور خیل پر یوں کے مجسمے  
بنے ہوئے تھے۔ خلیفہ المعتصم نے سامرہ میں جو محل تعمیر کیا تھا۔ اُس میں برہمنہ  
عورتوں اور شکار کے مناظر دیواروں پر نقش تھے۔

کتابوں کو تصویروں سے آراستہ کرنے کا رواج مسلمانوں میں بارہویں صدی  
عیسوی میں شروع ہوا مگر ابتدائی دور کی تصویریں زیادہ تر نسخہ عیسائیوں کی  
بنائی ہوئی ہیں۔ سب سے پرانی کتابیں جن میں تصویریں ملتی ہیں کلیدِ دمنہ الحریری  
کی مقامات (۶۱۲۳۷) اور کتابِ اغانی ہیں۔

زوالِ بغداد کے بعد جب ایران اور توران پہ چنگیز خاں کے جانشینوں  
کا تسلط ہوا تو مصوری کے دو مرکز بن گئے۔ ایک تبریز جو ایل خانیوں کا پایہ

تحت تھا۔ اور دوسرا ہرات۔ اہل خانوں کا تعلق براہ راست چین سے تھا۔ اس لئے  
 تبریزی مصوری نے چینی مصوری سے گہرا اثر قبول کیا۔ جب تیمور نے سمرقند کو اپنا  
 دارالسلطنت بنایا تو اقصائے چین کے فن کاروں کی پذیرائی وہاں بھی ہونے  
 لگی۔ تیمور کا ایک بیٹا شاہ رخ ہرات کا والی تھا۔ وہ علم و فن کا بڑا قدردان  
 تھا۔ چنانچہ اس نے اپنے ایک درباری مصور کو باقاعدہ تعلیم کے لئے چین بھیجا  
 تھا۔ شاہ رخ کے زمانے میں ہرات مصوری کا بڑا اہم مرکز بن گیا۔ شاہ رخ  
 کے جانشین سلطان حسین مرزا نے بھی مصوروں کی بڑی سرپرستی کی۔ انہیں میں  
 مشہور زمانہ فن کار بہزاد بھی تھا۔ البتہ ۱۵۰۶ء میں جب سلطان حسین مرزا کا  
 انتقال ہو گیا تو بہزاد ہرات سے تبریز چلا گیا اور شاہ اسماعیل صفوی کا ملازم ہو گیا۔  
 بابر کو مصوری کا شوق اجداد سے ودھے میں ملا تھا۔ البتہ اس شوق کی  
 تسکین فتح کابل کے بعد ہوئی۔ اس نے ہرات کے مصوروں کی بالخصوص بہزاد کی  
 تصویریں ڈھونڈ ڈھونڈ کر جمع کیں۔ چنانچہ اس کے کتب خانے میں مصور کتابوں  
 کا بہت نادر ذخیرہ تھا۔ ہمایوں کو ہندوستان میں تو مصوری کی طرف توجہ  
 دینے کی مہلت نہ ملی۔ لیکن جلاوطنی کے زمانے میں وہ جن دنوں تبریز میں شاہ  
 طہاسپ صفوی کا مہمان تھا تو اس کی ملاقات دو مصوروں سے میر سید علی  
 تبریزی اور خواجہ عبدالصمد شیرازی سے ہوئی۔ ہمایوں کو ان کا فن بہت  
 پسند آیا اور وہ ان کو اپنے ہمراہ دہلی لے آیا۔ یہاں اس نے میر سید علی کو  
 نادر الملک کے خطاب سے نوازا اور داستان امیر حمزہ کی تصویریں بنانے  
 پر مامور کیا مگر تصویر سازی کا کام ابھی شروع ہوا تھا کہ ہمایوں اس



دنیا سے چل بسا۔ عبدالصمد نے اکبر کے عہد میں اتنی ترقی کی کہ آخر کار ملتان کا صوبہ دار مقرر ہو گیا۔

مغلیہ فنِ مصوری کا آغاز دراصل اکبر کے عہد سے ہوتا ہے۔ اکبر سے پیشتر مصوری کا فن کم از کم شمالی اور مغربی ہندوستان میں بڑی کس پرسی کے عالم میں تھا۔ اکبر نے اُس کو نئی زندگی، نئی توانائی اور نیا رخ عطا کیا۔ اس نے ایرانی اور ترک مصوروں کی سرپرستی پر اکتفا نہ کی بلکہ ہندوستانی مصوروں کو بھی گناہی کے گوشوں سے نکال کر شہرت کی کرسیوں پر لا بٹھایا۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ مغلیہ مصوری رفتہ رفتہ ایرانی اثر سے آزاد ہو گئی۔ اور اس کا ایک آزاد اور خود مختار انفرادی کردار ابھر آیا۔

اکبر کو تصویروں کا اتنا شوق تھا کہ اس نے فتح پور سیکری میں ایک نگار خانہ محل کے پاس بنوایا تھا جس میں چوڑے ایرانی اور ہندوستانی مصوٰ کام کرتے تھے۔ بادشاہ کے اس شوق شبیہ کشی کا ذکر کرتے ہوئے ابوالفضل آئین اکبری میں لکھتا ہے کہ : ”خدیو عالم کا میلان شبیہ کشی کی جانب جوانی سے ہے۔ اور وہ اس فن کو روئی دینے کی پوری کوشش کرتے ہیں۔ اس لئے کہ مصوری سے تعلیم بھی ہوتی ہے۔ اور تفریح بھی۔ اس سبب سے اس فن کو فروغ ہوا ہے اور بہ کثرت مصوروں نے شہرت پائی ہے۔ شاہی داروغہ ہر پہلے مصوروں کی تخلیقات ملک معظم کے مہر و پیش کرتے ہیں۔ بادشاہ ان کے کام کی خوبی کے مطابق ان کو انعام دیتا ہے۔ یا ان کی ملامت تنخواہ میں اضافہ کرتا ہے۔ مصوروں کو جس سامانوں کی ضرورت ہوتی ہے ان کی بھی افزونی ہوتی ہے۔“

اور اُن کی صحیح قیمتیں بڑی احتیاط سے مقرر کی گئی ہیں۔ بالخصوص رنگ آمیزی کا حق خوب نکھرا ہے۔ اس کی وجہ سے تصویروں میں نئی آب و تاب آئی ہے۔ چنانچہ اب ایسے ایسے نادردہ روزگار فن کار پیدا ہوئے ہیں جو پہلے آزاد اور اہل فرنگ کی سحر کاری کی ہمسری کرتے ہیں۔ اُن کے خطوں کی نزاکت اور نقوش کی نفاست اور دست نگارش کی جرأت ایسی ہے کہ بے جان چیزوں میں بھی جان پڑ جاتی ہے۔ ایک سو سے زائد مصور پیشوائی کے رُتبے پر فائز ہو چکے ہیں اور اُن کا آوازہ دُور دُور تک پہنچا ہے۔ اور وہ جو استاد کی منزل کے قریب ہیں یا جو آدمی مسافت طے کر چکے ہیں بے شمار ہیں۔ ہندی مصوروں کی بابت کیا کہوں کہ ان کی تصویریں تو خیال کے صفحوں میں بھی نہیں ساتیں۔ اقلیم عالم میں ان کی نظیر بہت کم ملے گی۔ (ص ۷۷)

ابوالفضل نے دوبار سے وابستہ ہندوستانی مصوروں کی جو فہرست دی ہے اور اُن کو جس طرح سراہا ہے اس سے پتہ چلتا ہے کہ ہندوستانی مصور اپنے ایرانی اُستادوں پر نہ صرف سبقت لے گئے بلکہ انہوں نے رنگوں کی آمیزش میں بڑی جدت دکھائی اور مناظر اور شبیہوں کو ہندوستانی پیرائے میں اس چابکدستی سے منتقل کیا کہ ان کی تخلیقات ایرانی مصوری سے بالکل الگ ہو گئیں۔ نطفہ یہ ہے کہ ابوالفضل نے جن سترہ سربراہانِ مصوروں کا ذکر کیا ہے ان میں میر سید علی اور خواجہ عبدالصمد شیریں قلم کے علاوہ ایک بھی ایرانی نہیں ہے۔ فرخ قلیماق ترک ہے اور بقیبہ و سونقہ، بسا دن، کیسو، لان کمند، مادھو، جگن، مہیش، کیمکر، تارا، سالولا، ہرنیس اور رام۔

سب ہندوستانی ہیں۔ ان میں دسوتھ اور بھاکن زیادہ مشہور ہیں۔ دسوتھ کبار کا بیٹا تھا۔ اس کو بچپن ہی سے تصویریں بنانے کا شوق تھا۔ چنانچہ وہ اپنا شوق پورا کرنے کے لئے دیواروں پر تصویریں بنایا کرتا تھا۔ ایک روز اتفاقاً اکبر نے اس کو تصویریں بناتے دیکھ لیا۔ اور خوش ہو کر اس نے خواجہ بندہ کے سپرد کر دیا۔ دسوتھ نے خواجہ کی شاگردی میں مصدقہ میں بہت تھوڑے عرصے میں کامل دستگاہ حاصل کر لی۔ اور یگانہ زمانہ اور سرآمد روزگار ہو گیا۔ بد قسمتی سے اس کے خرد کی روشنی پر دیوانگی کا اندھیرا چھا گیا اور اس نے خودکشی کر لی۔

اکبری عہد کی ابتدائی تصویروں میں قدیم فنون پر ہرات اور بخارا کے فن مصدقہ کی گہری چھاپ نظر آتی ہے۔ تصویر کے مختلف اجزاء کی ترتیب و تنظیم ان کی شکلیں، لباس، رنگوں کی آمیزش اور پس منظر کی عمارتوں کے نقشے سب ایرانی یا ترکی ہیں۔ لیکن ہندوستانی مصوڑوں جوں جوں فن میں مہارت حاصل کرتے گئے تصویروں کے اجزائے ترکیبی پر بھی آہستہ آہستہ ہندوستانی رنگ غالب ہوتا گیا۔ اسی اثنا میں فرنگی پادریوں کی آمد و رفت شروع ہوئی تو درباری مصوڑوں کو ایک نئے اسلوب فن سے عہد بدل ہونا پڑا۔ سن ۱۵۸۰ء میں بادشاہ کی طلبی پر گھاسے جب دو پادری —

روڈلفو اکوے دی وارا (RUDOLFO ACQUEDEI) اور انطونیو مان سرات (ANTONIA MONSERATE) فتح پور سیکری آئے تو انہوں نے اکبر کو انجیل کا ایک تحفہ پیش کیا۔ اس کتاب میں عابجا ولندیزی فن کاروں

کی نہایت عمدہ تصویریں بنی ہوئی تھیں۔ انہوں نے حضرت عیسیٰ اور حضرت مریم کی دو نہایت خوبصورت تصویریں بھی بادشاہ کو نذر کیں۔ شاہی مصوڑوں نے ان تصویروں کے مطالعے سے سہ جہتی منظر کشی کا نیا ہنر اور رنگ آمیزی کا نیا طریقہ سیکھا۔ بلکہ بعض اوقات تو وہ اپنی تصویروں میں پرتگالی چہرے اور لباس اور عیسائی سنتوں کی شبیہیں بھی شامل کرنے لگے۔

ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اکبری دربار کے بعض حلقے مصوری کو خلاف شرع سمجھتے تھے۔ ان کا منہ بند کرنے کے لئے اکبر نے جو دلیلیں دیں ان کا ذکر کرتے ہوئے ابوالفضل لکھتا ہے کہ بعض لوگوں کا خیال ہے کہ صوت بینی اور تمثال آرائی خواب غفلت کی باتیں ہیں۔ لیکن حقیقت میں آنکھوں کے لئے یہی چیزیں دانائی کا سرچشمہ اور جہالت کے زہر کی دوا ہیں۔ متعصب اور شریعت کی ظاہری تقلید کرنے والے فن مصوری کے دشمن ہیں لیکن ان کی آنکھیں اب سچائی کو دیکھنے لگی ہیں۔ چنانچہ ایک روز مصاحبوں کی نجی صحبت میں ملک معظم نے فرمایا کہ بہت سے لوگ مصوری کو ناپسند کرتے ہیں۔ مگر میں ان لوگوں کو ناپسند کرتا ہوں۔ مجھے تو یوں نظر آتا ہے کہ مصور خدا شناسی میں بہتوں سے افزوں ہے۔ کیونکہ جس وقت وہ کسی جاندار چیز کو دیکھتا ہے اور اس کے ایک ایک عضو کی نقل اتارتا ہے تو اسے یہ ضرور محسوس ہوتا ہے کہ میں اس تصویر میں جان نہیں ڈال سکتا۔ کیونکہ کسی شے میں جان ڈالنا فقط خدا کے ہاتھ میں ہے۔ اس طرح اس کی معرفت میں اصنافہ ہوتا ہے۔“



اکبر کے زمانے میں کتابوں کی تصویری تزئین پر بھی خاص توجہ دی گئی۔ داستان امیر حمزہ جس کی تصویر کاری کا فریضہ ہمالیوں نے میر سید علی کے سپرد کیا تھا پچاس مصوروں کے تعاون سے اکبر کے زمانے میں تکمیل کو پہنچی۔ ابوالفضل کے بیان کے مطابق اس داستان کے بارہ دفتر تیار ہوئے اور ان میں چودہ سو تصویریں مختلف قصوں سے متعلق آراستہ کی گئیں مگر ان چودہ سو تصویروں میں سے اب فقط ایک سوا ایک تصویریں باقی بچی ہیں جو دیانا، لندن اور امریکہ کے عجائب گھروں میں محفوظ ہیں۔ یہ تصویریں کاغذ کے بجائے کپڑے پر بنی ہوئی ہیں۔ داستان امیر حمزہ کے علاوہ چنگیز نامہ، ظفر نامہ اقبال نامہ رزم نامہ، رامائن، نل دمن، کلیلا دمنہ اور عیار دانش کو بھی عمدہ عمدہ رنگین تصویروں سے سجایا گیا تھا۔ ابوالفضل لکھتا ہے کہ مصوری کے فن کے فروغ پانے سے دوسرے متعلقہ فنون مثلاً نقاشی، جدول آرائی، صفائی اور منڈہی کو بھی بہت ترقی ہوئی۔

اکبر کے زمانے میں کسی فن کار مل کر تصویریں بناتے تھے۔ مثلاً کوئی خاکہ کھینچتا تھا۔ کوئی ان خاکوں میں رنگ بھرتا تھا۔ کسی کے سپرد پس منظر کی نقاشی ہوتی تھی۔ البتہ تصویر پر نام اس فن کار کا ہوتا تھا جس کی نگرانی میں تصویر تیار کی جاتی تھی۔

اکبر کی طرح جہاں نگیری بھی تصویروں کا بڑا کردار دیکھ تھا۔ اس کی تربیت جس ماحول میں ہوئی تھی اس کا تقاضا بھی یہی تھا۔ چنانچہ اپنی فن شناسی کا ذکر کرتے ہوئے وہ ترک جہاں گیری میں لکھتا ہے کہ۔ مجھے تصویروں کا

ذوق اور ان کے فن کو سمجھنے کی اس حد تک مہارت ہو گئی ہے کہ اگر مصوروں کی نقاشی کا کوئی نمونہ میری نظر سے گزرے تو میں فوراً اندازہ لگا لیتا ہوں کہ اس کا خالق کون ہے؛ حتیٰ کہ اگر ایک تصویر میں کئی چہرے ہوں اور ہر چہرہ الگ الگ مصوروں کا بنایا ہوا ہو تو بھی فوراً بتا سکتا ہوں کہ کون سا چہرہ کس مصور نے بنایا ہے اور ایک تصویر کا چہرہ ایک مصور نے اور چشم و ابرو دوسرے مصور نے بنائے ہوں تو بھی میں بتا سکتا ہوں کہ چہرہ کس کا بنایا ہوا ہے اور چشم و ابرو کس کے بنائے ہوئے ہیں۔ (صفحہ ۳۵)

جہانگیر نے باپ کے زمانے کے مشہور مصوروں کے علاوہ نئے مصور بھی ملازم رکھے۔ اس کے عہد کے مصوروں میں خواجہ جلالہ الدین، ابوالحسن، بشن داس، پیمتر، فاروق بیگ، دولت، گوہر دھن، آننت، منوہر، مادھو، عبد السلام، دھرم داس، ندگا، مرزا غلام، استاد حسین، رحمان قلی، موہن اور نتھارا زیادہ مشہور ہیں۔ اس نے محمد ناسا و محمد مراد نامی سرقند کے دو مصوروں کو بھی اپنے دربار سے وابستہ کر لیا تھا۔ یہ دونوں آدمی کا چہرہ بنانے کے ماہر خیال کئے جاتے تھے۔

جہانگیر جب سفر کرتا تھا تو دو تین مصور اس کے ساتھ ہوتے تھے۔ راستے میں اگر کوئی نیا جانور، پرندہ، پھول یا درخت نظر آتا تو وہ ان کی تصویریں بنوا کر اپنے البم میں رکھ لیتا تھا۔ چنانچہ استاد منصور نے کثیر کے سفر میں تڑپے زیادہ نئے پھولوں کی تصویریں بادشاہ کے لئے بنائی تھیں۔ وہ اپنے اس شوق کا ذکر تزک جہانگیری میں بار بار کرتا ہے۔

جہانگیر کو ہر چند کہ کتابوں کی تزئین و آرائش سے زیادہ دل چسپی نہ تھی بلکہ وہ اپنے ذات سے متعلق واقعات اور اسرار ہی کی تصویریں بنواتا تھا۔ لیکن علامہ داعظم کی مشہور کتاب انوار المسلی جہانگیر ہی کے زمانے میں تصویروں سے آراستہ ہوئی۔ اس کتاب کی تزئین غالباً اکبر کے آخری ایام میں شروع ہو گئی تھی۔ کیونکہ دو تصویروں پر ۱۶۰۵ء لکھا ہوا ہے۔ انوار المسلی کی تزئین میں سولہ مشہور مصوروں نے (دش ہندو اور چھ مسلمان) حصہ لیا تھا۔ ان تصویروں کا ماحول مغلیہ دور کی بیشتر تصویروں کے برعکس درباری نہیں بلکہ میدانی ہے۔ چونکہ کتاب میں جانوروں کے قہقہے بیان کئے گئے ہیں۔ لہذا ان میں درختوں اور پہاڑوں کے مناظر کی فراوانی ہے۔ ان میں جو انسان ہیں وہ بھی زیادہ تر سادہ و یا فقیر ہیں۔

جہانگیر کے زمانے میں ہندوستانی مصور برطانوی فن مصوری سے بھی آشاہتے یہ تصویریں برطانوی سیرفرطاس (۱۶۱۵-۱۶۱۹ء) نے جہانگیر کو پیش کی تھیں چنانچہ وہ ۲۷ نومبر ۱۶۱۵ء کے ایک خط میں ایسٹ انڈیا کمپنی کو لکھتا ہے کہ "بادشاہ اور اس کے مصور فن مصوری کا نہایت اعلیٰ خاق رکھتے ہیں۔ لہذا بہترین قسم کی تصویریں چن کر بھی جائیں تاکہ بادشاہ کی خوشنودی حاصل ہو۔ اس درخواست کی تعمیل میں ۱۶۱۷ء میں کئی تصویریں ہندوستان آئیں۔ ایک تصویر لیدی مائیکو کی تھی۔ دوسری لیڈی مولیٰ لوز کی ایک تصویر زہرہ اور ساطیر (شہوت کا دیوتا) کی اور ایک تصویر یوتانی دیوی ڈاکتا کی جسے جہانگیر نے بہت پسند کیا اور حکم دیا کہ ان تصویروں کی نقلیں اتاری جائیں۔

مغلیہ مصوری کا نقطہ عروج جہانگیر اور شاہجہاں کا زمانہ تھا۔ شاہجہاں کو ہر چند کہ مصوری سے زیادہ عمارتیں بنوانے کا شوق تھا۔ پھر بھی اس نے باپ دادا کی روایت کو زندہ رکھا۔ اس کے درباری مصوروں میں گوہر دھن، میر باشم، ہونہار، کلیان داس، بچتر، انوپ، ابوالحسن، اور بال چند خاص طور سے قابل ذکر ہیں۔ شاہ جہاں کا بڑا بیٹا داراشکوہ بھی مصوری کا بڑا دلدادہ تھا اور تصویروں کے باقاعدہ الیم رکھتا تھا۔ انڈیا آفس لائبریری لندن میں اس کا ایک الیم اب تک محفوظ ہے۔ بد نصیب شہزادے نے الیم اپنے دستخط سے ۱۶۴۷ء میں نادردہ بیگم کو تحفہ دیا تھا۔ شاہجہاں کا رُحمان جہانگیر کے درباری مذاق کے برعکس فقیروں اور درویشوں کی طرف تھا۔ ممکن ہے اس کا باعث باپ پر داراشکوہ کے مزاج کا غلبہ ہو۔ بہر حال وجہ کچھ بھی ہو شاہ جہاں کے زمانے کی بیشتر تصویریں صوفیوں اور سادھوؤں کی ہیں۔

شاہ جہاں کے بعد دوسرے فنون لطیفہ کی طرح مصوری بھی بادشاہ اور اُمراء کی سلطنت کی سرپرستی سے محروم ہو گئی۔ اورنگ زیب نے مصوئیں کو ملازمت سے علیحدہ کر دیا۔ اس کی ناپسندیدگی کے خوف سے دربار کے امیروں نے بھی مصوروں کی طرف سے آنکھیں پھیر لیں۔ نتیجہ یہ ہوا کہ ہندو اور مسلمان دونوں مذہب کے مصوروں نے راجپوتانہ اور کوہ ہمالیہ کی چھوٹی چھوٹی ریاستوں میں پناہ لی۔ ان علاقوں کے والیان ریاست چوتکہ ہندو تھے۔ لہذا ان سے کوئی جواب طلبی نہیں ہو سکتی تھی۔ چنانچہ انھیں کی



سرپرستی کی بدولت ہندوستان میں مصوری کے دو نئے اسلوب ظہور میں آئے۔ اقل راجستانی قوم پہاڑی۔

لیکن یہ نہیں سمجھنا چاہیے کہ سلطنت کی سرپرستی اٹھ جانے کے بعد بھی مصوٰد ترک وطن کر کے راجپوتانہ اور پہاڑی ریاستوں میں چلے گئے۔ یا ملک میں مصوری کا رواج ہی ختم ہو گیا۔ بلکہ حقیقت یہ ہے کہ ۱۹ ویں صدی کے وسط تک دہلی، آگرہ، لاہور اور دوسرے بڑے شہروں میں پیشہ ور مصوٰدوں کے باقاعدہ بازار موجود تھے۔ اور لوگ ان سے تصویریں بنواتے اور خریدتے تھے۔ چنانچہ مرزا غالب غدر کے بعد اپنے ایک شاگرد غشی شیو نرائن کو لکھتے ہیں کہ :-

”بادشاہ کی تصویر کی یہ صودت ہے کہ اُجڑا ہوا شہر نہ آدمی نہ آدم زاد مگر ہاں دو ایک مصوٰدوں کو آبادی کا حکم ہو گیا ہے۔ وہ رہتے ہیں سو وہ بھی بعد اپنے گھروں کے ٹٹنے کے آباد ہوئے ہیں۔ تصویریں بھی اُن کے گھروں سے لٹ گئیں۔ جو کچھ رہیں وہ صاحبانِ انگریز نے بڑی خواہش سے خرید لیں۔ ایک مصوٰد کے پاس ایک تصویر ہے وہ تیس روپے سے کم میں نہیں دیتا۔ وہ کہتا ہے کہ تین تین اشرفیوں کو میں نے صاحب لوگوں کے ہاتھ بیچی ہیں۔ تم کو دواشرنی کو دوں گا۔“  
(۲۳ اکتوبر ۱۸۵۸ء)

ہم اوپر لکھ آئے ہیں کہ مغلوں سے پیشتر بھی گجرات اور راجپوتانہ میں مصوری کا رواج موجود تھا۔ لیکن سترھویں صدی کی ابتدا سے پیشتر کی

راجستھانی مصوری کے نمونے اب باقی نہیں ہیں راجستھانی مصوری ان کے مرکزوں میں تبدیل کھنڈ، جودھپور، اودے پور، بیکانیر، جے پور اور مالوہ زیادہ اہمیت رکھتے ہیں۔ یہاں کے راجاؤں نے مصوروں کی بڑی ہمدردی کی۔ البتہ راجستھانی مصوری اپنے اسلوب اور موضوع کے اعتبار سے مغلیہ مصوری سے قدرے مختلف ہے۔ مغلیہ مصوری میں زیادہ زور افراد یا واقعات کی تصویر کشی پر دیا جاتا تھا۔ اور اس کا ماحول و مزاج دوبارہ ہوتا تھا۔ عوامی نہیں ہوتا تھا۔ ان کے موضوعات بھی بیشتر دنیاوی اور غیر مذہبی یعنی سیکولر ہوتے تھے۔ اس کے برعکس وجہت مصوری میں دیومالائی کہانیوں اور ہندوستان کی پُرانی مذہبی داستانوں اور عشق و محبت کے قصوں کی تصویر کشی کی جاتی تھی۔ ان تصویروں کے سب سے محبوب کردار کرشن جی اور ان کی بیوی رادھا تھے۔ چنانچہ راج مالا کی بکثرت نقلیں تصویر کے پرائے میں پیش کی گئی ہیں اور چھتیس راجوں اور راجینوں کو مصور کیا گیا ہے۔

پہاڑی اسکول کے اہم مرکز کانگرہ اور بونہ تھے۔ پہاڑی تصویروں کے چہرے، لباس اور زیور مقامی ہوتے تھے اور ان کے رنگ نہایت شوق ہوتے تھے۔

### موسیقی

ہماری کلاسیکی موسیقی کے شکار مغلوں کی آمد سے بہت پہلے تکمیل کے سانچے میں ڈھل چکے تھے۔ اس زمانے میں کلاسیکی موسیقی کے بڑے مرکز جودھپور

گواہ اور کثیر تھے۔ جو پنور میں کلاسیکی موسیقی کا قدردان سلطان حبیبی شرقی تھا۔ گواہ میں راجہ مان ٹنور اور کثیر میں سلطان زمین العابدین۔ کثیری موسیقی جو پنوری اور گواہیاری موسیقی سے اس اعتبار سے مختلف تھی کہ اس کا رشتہ ایرانی اور تورانی موسیقی سے ملتا تھا۔ البتہ جو پنوری اور گواہیاری موسیقی کے سب بول خواہ وہ کچے گالوں کے ہوں یا شمیری داد کے ہندی میں ہوتے تھے۔ اوسان کا صنوع کرشن جی اور رادھا کی عاشقانہ مرستیاں تھا۔ البتہ بعض بولوں میں خواجہ نظام الدین اولیاء سے حقیقت کا اظہار بھی کیا جاتا تھا۔

مغلوں نے موسیقی کی تورانی اور ایرانی روایتوں میں پرورش پائی تھی اور وہ اپنے موسیقار بھی ہمراہ لائے تھے۔ مگر ان کے کان یہاں کی سحر طراز موسیقی سے جلد ہی مالوس ہو گئے۔ انہوں نے دوسرے فنون لطیفہ کی مانند ہندوستان کی کلاسیکی موسیقی کو بھی اپنا لیا۔ اور اس کی سرپرستی میں نودھیوں اور سودیوں سے بھی آگے بڑھ گئے۔ شاہی محلوں اور امراء سلطنت کی حویلیوں کے درو دیوار گانے بجانے کی سُرلی آوازوں سے گونجنے لگے۔

ابوالفضل موسیقی کو ”طلسم آہلی“ سے تعبیر کرتے ہوئے لکھتا ہے کہ موسیقی کی نیرنگی دیکھو کہ کبھی تو وہ شہستانِ دل کے حرم نشینوں کی زبان کے جلوے دکھاتی ہے اور کبھی ہاتھ اور تار کے حوالے سے اپنے چہرے کا تقدس آشکارا کرتی ہے۔ اس کی سُرلی آواز کان کے دریچوں سے ہزاروں تحفے سمیت دل میں داخل ہوتی ہے۔ سننے والے اپنے مذاق کے مطابق خوش یا اُداس ہوتے ہیں۔ پس موسیقی سے دنیا دار اور دنیا بیزار دونوں ہی فائدہ اٹھاتے ہیں۔“

اکبر کو موسیقی کا بہت شوق تھا چنانچہ اُس کے دربار میں چوٹی کے ہندی  
 ایرانی، کشمیری اور تورانی موسیقار موجود رہتے تھے۔ اکبر نے ان کو سات صفوں  
 میں تقسیم کر دیا تھا اور ہفتے میں باری باری سے اُن سے گانا سنتا تھا۔ ابوالفضل  
 نے موسیقاروں کی تین صنفیں قائم کی ہیں۔ اول گویندہ یعنی گویے دوتم ساز  
 اور سوتم خوانندہ جو شاید گویوں کے سانہی ہوتے تھے۔ اُس نے آئین اکبری  
 میں ۳۶ موسیقاروں کا ذکر کیا ہے۔ ان میں چودہ گوالیار کے گویے ہیں۔  
 چار ریاست دھر وسط ہند کے۔ ایک مالوہ کا ریانہ بادشاہ اور ایک آگرہ  
 کا۔ دہرات کے ہیں اور چھ مشہدی ہیں۔ ان میں سرفہرست میاں تان سین  
 ہیں جن کے بارے میں ابوالفضل لکھتا ہے کہ ہزار برس میں ایسا گویا  
 پیدا نہیں ہوا۔ پھر بچتر خاں، تان سین کے بیٹے تان ترنگ خان، بانیہ  
 بابا سورداس اور چاند خاں ہیں۔ موسیقاروں میں ۸ گویے ہیں جو سب  
 سب ہندوستان ہیں۔ چار طنبورہ نواز ہیں، سرمنڈل نئے، کرنا، سرنائی اور  
 سرمنڈل بجانے والے ایک ایک ہیں۔ بین اور ٹھکی بجانے والے دو ہیں  
 اور تین خوانندے ہیں جو مشہدی ہیں۔

اکبر کے اُمرا بھی موسیقی کے بڑے دلدادہ تھے۔ چنانچہ مائثر رحیمی میں  
 لکھا ہے کہ عبدالرحیم خان خاناں کے دربار میں آغا محمد نے نواز، مولانا صوفی  
 تبریزی، استاد ملا علی، مولانا شرف میشاپوری (نظیری کے بھائی) محمد مومن  
 طنبورہ نواز اور حافظ نظر تورانی ملازم تھے۔

جہانگیر کے درباری گویوں میں بچتر خان، ماکھو، حمزہ، پرویز داد،



خرم داد اور جہانگیر داد خاص طور پر مشہور ہیں۔ شاہجہاں کے گویوں میں دیرنگ خان اور لالی خاں قابل ذکر ہیں۔ لال خان تان سین کے بیٹے بلاس کا داماد تھا۔ شاہجہاں نے اسی کو گن سمندر کا خطاب دیا تھا۔ ایک اور مشہور گویا جگناتھ تھا جس کو شاہجہاں نے کبرائی کا خطاب دیا تھا۔ جگناتھ اور دیرنگ کے گانوں سے خوش ہو کر شاہجہاں نے ایک بار دہلی کو چاندی میں ٹکویا تھا اور ساڑھے چار ہزار نی کس انعام بھی دیا تھا۔

اونگ زیب نے تخت نشین ہو کر دہلی گویوں کو ہر طرف اور مسیقی کو ممنوع کر دیا۔ لیکن اونگ زیب کے جانشینوں نے بوڑھے شہنشاہ سے دین داری کا انتقام لینے میں اعتدال اور شائستگی کی تمام حدیں توڑ دیں ناچ گانا فن نہ رہا بلکہ خالص عیاشی کا وسیلہ بن گیا۔ طوائفوں اور ان کے بھڑوں دلاؤں کی بن آئی۔ اور نوبت یہاں تک پہنچی کہ سفرے اور نقال بوڑھے بوڑھے امیروں کی سروردار پگڑیاں اچھالنے لگے۔ بادشاہوں کے شب و روز انہیں بد قماشوں کی صحبت میں بسر ہونے لگے اور ان رنگ رلیوں میں کسی کو بھی سلطنت کے فرائض کا ہوش نہ رہا۔ مغلوں کے اخلاقی انحطاط کا اندازہ اسی سے ہوتا ہے کہ محمد شاہ ۱۷۱۹ء - ۱۷۴۸ء جو ابوالمنظر ناصر الدین غازی کے لقب سے تخت پر بیٹھے تھے۔ تاریخ میں محمد شاہ رنگیلا کے نام سے مشہور ہوتے۔

مغلوں کا فن تعمیر

مغلیہ تہذیب کی سب سے عظیم الشان یادگار وہ عمارتیں ہیں جو اکبر

جہانگیر شاہ جہاں اور اورنگ زیب کے عہد میں تعمیر ہوئی تھیں۔ ان عمارتوں کے آثار پشاور سے بنگال اور کیشور سے جنوبی سندھ تک قریب قریب ہر پیرانے شہر میں اب بھی موجود ہیں۔ ان میں مسجدیں اور مقبرے، محل اور حویلیاں، قلعے اور شہر پناہ، باغ اور بارہ دیاں، مدرسے اور کارواں سرائیں، پل اور تالاب، رہائش مکانات اور بازار بھی شامل ہیں۔ بعض عمارتوں نے تو اپنے حسن و خوبی کی بدولت بین الاقوامی شہرت حاصل کر لی ہے اور سیاح انہیں دُور دور سے دیکھنے آتے ہیں۔

مغلیہ دور کی بیشتر عمارتیں ہرچند کہ آگرہ اور دہلی میں مرکوز ہیں پھر بھی پاکستان کی سرزمین ان سے خالی نہیں ہے۔ بالخصوص لاہور کہ سید محمد طیف نے ۱۴ صفعے کی اور تحقیقاتِ چشمیہ کے مصنف نے ۸۰۰ صفعے کی جو کتابیں لاہور کے آثارِ قدیمہ پر لکھی ہیں ان میں زیادہ تر ذکر مغلیہ عمارتوں ہی کا ہے۔

مغلوں کا فنِ تعمیر ان کے پیش رو پٹھانوں کے آخری دور کے فنِ تعمیر کی حرقی یافتہ شکل ہے البتہ مغلوں نے نئی نئی جدتیں پیدا کر کے اس فن کو کمال تک پہنچا دیا۔ پٹھانوں اور مغلوں کی عمارتوں میں بہت سی چیزیں مشترک ہیں۔ مثلاً اونچے اونچے محراب در محراب و فانیے، مودچہ بند منڈپہریں، مرفیع کرسی، گنبد اور مینار، سنگ مرمر کی جالیاں اور کاشی کے نقش و نگار وغیرہ مگر فرق یہ ہے کہ پٹھانوں کی عمارتیں سادہ، سٹوس اور سہاری بھر کم ہوتی تھیں۔ اور قوت اور شکوہ و جلال کا تاثر پیدا کرتی تھیں۔ اس کے برعکس مغلیہ عمارتوں کی امتیازی شان ان کا حسن و ترتیب و تناسب، خوبن ثانی، لغامت

اور نزاکت ہے۔ اس کے علاوہ مغل کشادہ تناظر کو عمارت کا لازمی جز قرار دیتے تھے۔ یہی وجہ ہے کہ ان کی ہر عمارت کے چاروں طرف وسیع عریض صحن اور بلند مزور ہوتے تھے۔

سلطنت مغلیہ کے بانی بابر نے عالیشان عمارتوں کے ملک میں پرورش پائی تھی۔ مغللوں نے گو ماوراءالنہر کے شہروں کو جلا کر خاکستر اور عمارتوں کو مسمار کرنے میں کوئی کسر اٹھانہ رکھی تھی۔ تب بھی سمرقند، بخارا، مرو اور خیوا میں سامانیوں اور خوارزمیوں کے عہد کی بچی بچائی، تاکہ عمارتوں کو دیکھ کر پتہ چلتا ہے کہ بارہویں تیرہویں صدی میں بھی ترکوں کا فن تعمیر کسی سے پیچھے نہ تھا۔ پھر جب منگولوں نے اسلام قبول کر لیا اور خیمہ و خمر گاہ کی زندگی ترک کر کے شہروں میں بود و باش اختیار کی تو ان کو بھی لامحالہ محل اور قلعے، مسجدیں اور مقبرے بنوانے پڑے۔ امیر تیمور انھیں کا جانشین تھا۔ وہ لوٹ مار اور قتل و غارت گری میں منگولوں سے کم نہ تھا۔ لیکن اس کو تعمیرات کا بہت شوق تھا۔ وہ جہاں جاتا وہاں کے صناعتی اور ہنرمندوں کو اپنے ساتھ سمرقند لے جاتا تھا۔ اس نے سمرقند، بخارا، ارغچ، کوکند، تاشقند اور مرو میں بے شمار خوش نام مسجدیں، مقبرے اور محل تعمیر کئے۔ اس کے دارالسلطنت تاشقند کا تو شمار دنیا کے خوبصورت ترین شہروں میں ہوتا تھا۔ چنانچہ چھ سوہری گند جانے پر آج بھی سمرقند میں شاہ زندہ کے مقبرے، بی بی خانم کی مسجد، گورامیر اور ایلغ بیگ کے مد سے کو دیکھ کر تیموری صناعتوں کے تخیل کی بلندی اور جمالیاتی ذوق پر عقل حیران رہ جاتی ہے۔ تیمور ہی کے عہد میں

مترک متاعوں نے خاتم کاری اور کاشین کاری کے ہنر کو معراج تک پہنچایا اور کندی طرز کی دیواری مصوری کو بھی جس میں پتھر پر ابھردار نقش و نگار بنائے جاتے ہیں۔ (جیسے تاج محل میں ہیں) معراج دیا۔

ان تعمیری دوائتوں کی آغوش میں پلنے والے آبر کو بھلا ہندوستانی عمارتیں کیا پسند آتیں۔ اس کا خیال تھا کہ ہندوستانی معماروں کی منصوبہ بندی بالکل اٹکل پچھون ہوتی ہے۔ اور ان کی عمارتوں کی ڈیزائن بے جوڑ، اوٹ پٹانگ اور غیر متناسب۔ کابل سے آگرے جاتے ہوئے راستے میں اس کو جو پرفضا جگہ نظر آئی وہاں پر اس نے تفریح گاہیں بنائیں اور باغ لگوائے۔ اس کو آگرے کی عمارتیں بھی ایک آنکھ نہ بھائی لہذا اس نے آگرے میں بھی نئی عمارتوں کا سلسلہ شروع کر دیا۔ اس وقت میرے محل میں ۶۸۰ سنگ تراش روزانہ کام کرتے ہیں اور آگرہ، کوئل، سیکری، بیانہ، دھولپور اور گوالیار میں ۹۱ سنگ تراش کام کر رہے ہیں۔ وہ قلعہ آگرہ کی ایک ماؤلی کا ذکر بڑے فخر سے کرتے ہیں البتہ باہر نے قلعہ کے اندر جو مسجد بنوائی تھی وہ اُسے بالکل نہ چھی۔ یہ مسجد فنی اعتبار سے بہت ناقص ہے بالکل ہندوستانی طرز کی۔ دہلی نامہ جلد ۲ ص ۵۲۳)۔ کہتے ہیں کہ ہندوستانی معماروں کے کام سے غیر مطمئن ہو کر اس نے مشہور ترک متاع سنان کے چند شاگردوں کو آگرے بلوایا تھا مگر ان کے آنے سے پہلے ہی باہر خود دنیا سے چل بسا۔ باہر کے زمانے کی فقط دو عمارتیں اب تک سلامت ہیں۔ ایک پانی پت میں کابلی باغ کی مسجد اور دوسری سفہیل مراد آباد کی مسجد۔ ان مسجدوں کو مغل حاکموں نے غالباً مقامی آدمیوں



سے بنوایا تھا اس لئے اُن میں کوئی خصوصیت مغلیہ طرز تعمیر کی نہیں ملتی۔  
 مغلیہ طرز تعمیر کا آغاز دہا صل اکبر سے ہوتا ہے۔ مگر تہذیبی امتزاج کی  
 پرانی روایت کو آگے بڑھانے کا دل سے خواہش مند تھا۔ لہذا اس نے ہندوستان  
 کے فن تعمیر پر باہر کی طرح ناک بھوں چڑھانے کے بجائے مقامی عناصر اور  
 معماروں کی پوری پوری حوصلہ افزائی کی۔ نتیجہ یہ ہوا کہ ترکی اور ایرانی تخیل  
 کو ہندوستانی پیرائے میں ڈھالنے کے بڑے جلد ہی شروع ہو گئے۔ اور تہذیبی  
 امتزاج کے تصور کو عمل جامہ پہنانے میں ہندوستانی عناصر نے بڑی  
 ذہانت کا ثبوت دیا۔

اکبر نے اپنے پچاس سالہ دور حکومت میں اتنی عمارتیں بنوائیں کہ ان کا جائزہ  
 لینے کے لئے ایک پورا دفتر درکار ہو گا مگر اس نے فقط محل اور قلعے ہی نہیں تعمیر  
 کئے بلکہ فلاحی تعمیرات پر بھی پوری توجہ کی۔ اس سے عام رعایا کو بھی تھوڑا بہت  
 فائدہ ضرور پہنچا۔ ابوالفضل بادشاہ کی تعمیر پسندی کا ذکر کرتے ہوئے لکھتا ہے کہ  
 ”شہنشاہ عالم پناہ عالی شان عمارتیں بنواتے ہیں اور اپنے جان و دل  
 کے کاموں کو پتھر اور مٹی کا جامہ پہناتے ہیں۔ چنانچہ پُرسکوکہ قلعے تعمیر  
 ہوئے ہیں جو ضعیف دل والوں کو عافیت بخشتے ہیں۔ اور باہجنوں کو  
 خوف زدہ کرتے ہیں اور فرماں برداروں کی خوشیاں بڑھاتے ہیں۔  
 اعلیٰ حضرت نے دلقریب لشیمن اور روض افزا مناظر بھی بنوائے ہیں۔  
 یہ عمارتیں سردی گرمی، برسات میں لوگوں کو پناہ دیتی ہیں۔ اور حرم  
 کی شہزادیوں کو آرام پہنچاتی ہیں۔ گیتی پناہ نے بہت سی سراییں بنوائی

ہیں جو جہاں نوافل کے لئے آسودگی کا سرمایہ اور کم پوہنی والے غریبوں کے لئے آسائش کا باعث ہیں۔ اور بہ کثرت مالا مال اور کنوئیں کھدوائے ہیں جن سے عام رعایا کو زندگی اور زمین کو آب و طہتی ہے اور دانشکدے اور عبادت خانے بنوائے ہیں اور آگہی کے طاقتوں کی آرائش و زیبائش جاری ہے۔ (آئین اکبری جلد اول ص ۱۵۱)

ابوالفضل نے عمارت کے سامانوں کے نرخ اور مزدوروں کی اجرت کی شرح بھی بڑی تفصیل سے بیان کی ہے۔ اس سے اندازہ ہوتا ہے کہ چیزیں اور انسان کی قوت محنت دونوں بہت سستی تھیں۔ البتہ روپیہ بہت مہنگا تھا۔ اکبری روپیہ خالص چاندی کا ہوتا تھا۔ عام سکہ دام کہلاتا تھا۔ جو تانبے کا ہوتا تھا اور ایک روپے کے چالیس دام ملتے تھے۔

### اشیائے عمارت سازی

|           |                |                      |                 |
|-----------|----------------|----------------------|-----------------|
| سنگ سرخ   | ۳ دام فی من    | یکائین               | ۵ دام فی گز     |
| ایٹیش     | ۳۰ دام فی ہزار | گچ شیریں (مٹھا پونا) | ۱ روپیہ فی ۳ من |
| لکڑی شیشم | ۱۵ دام فی گز   | سیپ کی قلعی          | ۵ دام فی من     |
| دیوار     | ۸ دام          | قلعی سنگین           | ۵ دام           |
| بجول      | ۵ دام          | چونا                 | ۲ دام           |
| بیر       | ۵ دام فی ۳ گز  | بڑی کیلیں            | ۱۲ دام فی بیر   |
| ٹوٹ       | ۵ دام فی گز    | دیناری کیلیں         | ۵ دام           |



اکبری عہد کی پہلی عمارت ہمایوں کا مقبرہ ہے جس کی تعمیر ۱۵۶۵ء میں شروع ہوئی تھی۔ مقبرے کا میر عمارت مرزا غیاث نامی ایک ایرانی تھا۔ ممکن ہے کہ ایرانی مصوروں کی مانند یہ شخص بھی تہذیب سے ہمایوں کے ہمراہ آیا ہو۔ البتہ مقبرے کے بیشتر کاریگر ہندوستانی تھے۔ اور تعمیر کی نگرانی کے لئے ہمایوں کی ملکہ حاجی بیگم خود گریسے سے وہی منتقل ہو گئی تھیں۔ اس عمارت کا تخمینہ تو خالص ایرانی ہے لیکن اس کو بڑی خوبصورتی سے ہندوستانی پیرائے میں ڈھالا گیا ہے اور تہذیبی امتزاج کی یہ پہلی کوشش اتنی کامیاب ہے کہ پرسی براؤن ہمایوں کے مقبرے کو تاج محل کے نقشِ اول سے تعبیر کرتا ہے۔ اور کہتا ہے کہ یہ مقبرہ ۱۰ سو سال قبل از وقت تعبیر ہوا تھا۔ اس کی تعبیر پر پندرہ لاکھ (اکبری) روپے لاگت آئی تھی۔

ملکہ حاجی بیگم ایران کے دوران قیام میں ہمایوں کے ساتھ تھیں۔ کیا عجب ہے کہ انہوں نے ہمایوں کے مقبرے کا خاکہ کس ایرانی عمارت سے متاثر ہو کر بنایا ہو۔ اس خیال کی تصدیق مقبرے کی کئی انفرادی خصوصیتوں سے بھی ہوتی ہے۔ مثلاً مقبرے پر پیازی شکل کا جو گنبد ہے اس انداز کے گنبد ان دنوں فقط ایران ہی میں تعمیر ہوتے تھے۔ ہندوستان میں ان کا رواج نہیں تھا۔ کمائی دار طاقے بھی ایرانیوں ہی کی اختراع ہے۔ ان سے دیواروں کے سپاٹ پن کو دودھ کیا جاتا تھا۔ پھر مقبرے کے اندر جو متعدد دگرے اور غلام گرد شیش ہیں ان کا ماخذ بھی ایران ہی ہے۔ البتہ مقبرے کی دوسری منزل پر جو نہایت سبک چھتیاں اور نفیس



بڑ جیاں بنی ہیں وہ ہندوستان طرز کی ہیں۔ پتھر وں کی صاف سُتری تراش اور سنگِ سرخ کی عمارت میں جا بجا سنگِ مرمر کے آرائشی جوڑ بھی ہندوستان کا دیگر لا ہی کا کارنامہ ہیں۔

مغل چہن بندی کو عمارت کا لازمی جز خیال کرتے تھے۔ چنانچہ ہمایوں کا مقبرہ بھی ایک وسیع اور عریض چہن کے وسط میں واقع ہے اور چار دیواری سے گھرا ہوا ہے۔ باغ میں سے گزرنے کے لئے روشیں بنی ہیں۔ اور باغ کو مختلف قسم کے پھولوں اور پودوں کے لئے چھوٹے چھوٹے قطعات میں بانٹ دیا گیا ہے۔ عمارت کے احاطے میں داخل ہونے کے لئے چاروں سمتوں پر چار نہایت پُر شوکت کمانی دار سچاٹ لگے ہیں۔ مقبرے کی اصل عمارت کے گرد پتھر کا بہت چوڑا چوترا ہے جو زمین سے ۲۲ فٹ اونچا ہے۔ چوترے کی دیواروں میں بھی کمانیاں بنی ہیں جن کے اندر چھوٹے چھوٹے کمرے ہیں۔ یہ کمرے مقبرے کے لازموں کے لئے بنائے گئے تھے۔ سنگِ سرخ کے اس مقبرے کو دُور سے دیکھو تو یوں لگتا ہے کہ جیسے کسی نے پوری عمارت کو تراش کر چوترے پر رکھ دیا ہو۔

مگر اکبری دُور کی صحیح نائنہ آگرے اور فتحپور سیکری کی عمارتیں ہیں۔ جن کا سلسلہ ۱۵۶۹ء میں شروع ہوا۔ ان عمارتوں کا تخیل ہندوستانی ہے اور ان کی بناوٹ میں بھی ہندوستانی روایتوں کا غلبہ ہے۔ البتہ ایرانی اثرات بھی موجود ہیں۔ اس قبیل کی پہلی عمارت قلعہ آگرہ کا سرخ محل ہے جو اکبری دوسری عمارتوں کی طرح سنگِ سرخ سے بنا ہے۔ اس میں اکبر کے سیاسی

مسک کی جھلک صاف دکھائی دیتی ہے۔ کیونکہ یہ عمارت اُس زمانے کی یادگار ہے جب اکبر نے راجپوت راجاؤں سے دوستانہ تعلقات مضبوط کر لئے تھے۔ ان کو اعلیٰ عہدوں سے نوازا تھا اور راجپوت رانیاں شاہی محل میں داخل ہونے لگی تھیں۔ چنانچہ سُرنگ محل پر راجپوتی فنِ تعمیر کی چھاپ بہت نمایاں ہے۔ مثلاً ایوانوں کے کھمبوں کے پایوں کی ڈیزائن بالکل ہندوستان ہے۔ محل میں کمانیاں اور محرابیں بہت ہی کم ہیں بلکہ ان کی جگہ دروازوں کو راجپوتی انداز میں افقی سیلوں پر قائم کیا گیا ہے اور نقش و نگار بھی راجپوتی ہیں۔

اکبری تعمیر کا شاہکار فتح پور سیکری ہے جو آگرے سے ۲۶ میل دور واقع ہے۔ اکبر نے اس ویرانے کو جس میں جنگی جانوروں کے سوا کوئی آبادی نہ تھی اپنا ناکشی دارالسلطنت بنانے کی ٹھانی۔ اور وہاں ایسی ایسی شاندار عمارتیں بنوائیں جو آج بھی اُس کی شاندار عظمت اور جمالیاتی ذوق کی گواہ ہیں۔ اس مصنوعی شہر کے اندر جس کی لمبائی دو میل اور چوڑائی ایک میل تھی شاہی خانوادے اور درباری امیروں کے علاوہ کس کو مکان بنانے کی اجازت نہ تھی۔ اس اعتبار سے فتح پور سیکری دنیا کا منفرد شہر ہے جس میں فقط اشرافیہ بستی تھی یا اس کے ملازمین۔ اکبر نے فتح پور سیکری میں تقریباً ۱۵ برس قیام کیا اور جب ۱۵۸۵ء میں لاہور منتقل ہو گیا اور پھر پندرہ برس تک وہیں رہا۔ اکبر کی وفات کے بعد فتح پور سیکری میں پھر کوئی عمارت نہیں بنی اور نہ کسی مغل بادشاہ نے وہاں قیام کیا۔ نتیجہ یہ نکلا کہ جو شہر کروڑوں روپے کے خرچ اور لاکھوں انسانوں کی محنت سے تعمیر ہوا تھا جلد ہی سُنان ہو کر شہر

غومشاں بن گیا۔

فتح پور سیکری کی عمارتوں کی دو قیسیں ہیں۔ اقل مذہبی، دوئم سیکولر۔ مذہبی عمارتوں میں سب سے عالیشان جامعہ مسجد اور اس سے ملحق بلند دروازہ ہے۔ اس کے علاوہ شیخ سلیم چشتی کا مزار اور اسلام خان کا مقبرہ بھی اسی ضلع میں آتا ہے۔ سیکولر عمارتوں میں دیوان خاص، دیوان عام، پنج محل، ملکہ مریم زمانی اور بانی جو دھا بانی کا شہزاد محل، اکبر کی پہلی بیوی سلطانہ رقیہ بیگم کا محل اور راجہ بیربل کا محل قابل دید ہیں۔ مذہبی عمارتیں سب کی سب کمائی دار اور سیکولر عمارتیں سب کی سب کڑی دار ہیں۔ کمرچی دار عمارتوں کی کندہ کاری اور منبت کاری مندروں کے فنِ تعمیر سے ملتی جلتی ہے۔ البتہ مریم سلطانہ کے محل کی اندرونی دیواروں پر جو رنگین تصویریں بنی ہیں وہ ایرانی طرز کی ہیں۔ پرسی براؤن کا کہنا ہے کہ اس عمارت کے کاریگر پنجاب سے گئے تھے۔

پاکستان میں مغلیہ عہد کی سب سے پہلی عمارت کامران کی بارہ دری ہے یا سٹی۔ یہ بارہ دری لاہور کے باہر دریائے راوی کے مغربی کنارے پر واقع تھی۔ اس کو ہمایوں کے چھوٹے مہجائی کامران نے جو بابر کی وفات کے بعد لاہور پر قابض ہو گیا تھا ۱۵۵۳ء اور ۱۵۵۵ء کے درمیان بنوایا تھا۔ اُن دنوں دریا بارہ دری سے تھوڑے فاصلے پر بہتا تھا۔ لیکن جب دریا کا رخ بدلا تو بارہ دری بہاؤ کی زد میں آگئی اور ٹوٹنے لگی۔ پھر بھی چار پانچ سال پیشتر تک اس کے بعض حصے دریا کی دست برد سے بچ رہے تھے۔ مگر سنتے ہیں کہ

پچھلے سبب اب نے آخر اس سہ سہ سو برس پرانی عمارت کو بالکل ہی غرقاب کر دیا ہے۔ یہ دو منزلہ بارہ دری اینٹ چونے سے پٹھان طرز تعمیر کے مطابق بنی سقّی اوداس میں مغلوں کی کوئی خصوصیت نہ تھی البتہ پُر فضا جگہ کے انتخاب اور بارہ دری کے ساتھ باغ کی ترتیب میں مغلوں کے شاق کو ضرور دخل تھا۔ سیّد محمد لطیف تاریخ لاہور مطبوعہ ۱۸۹۲ء میں لکھتے ہیں کہ بارہ دری کے محرابوں کے نیچے دیواروں پر نگہ بزرگی تصویریں اب بھی نظر آتی ہیں۔ اور پُرانے باغ کی ردشوں کے آثار بھی موجود ہیں۔ جنوب میں کمائی دار پل کا ایک حصہ ابھی تک سلامت ہے۔ فواروں میں پانی وہیں سے آتا تھا۔ (ص ۱۱۱) مگر اب نہ بارہ دری باقی ہے اور اس کے نقش و نگار۔

ہمایوں کو تو لاہور میں رہتے کا موقع نہ ملا۔ البتہ اکبر نے اس شہر کو بہت پسند کیا۔ وہ تخت نشینی کے بعد کئی بار یہاں آیا اور مہینوں مقیم رہا اور ۱۵۸۴ء میں جب اس نے طویل مدت کے لئے لاہور میں قیام کیا تو اس شہر کی حیثیت دارالسلطنت کی ہو گئی۔ اور اس کی خوشحالی، رونق اور زیبائش میں بہت اضافہ ہوا۔ بادشاہ کی تقلید میں اُمراء دربار نے بھی لاہور میں چلے چلیاں بنوائیں۔ اور دریا کے کنارے یا منحل پورہ اور باغبان پورہ میں تفریح گاہیں اور باغ لگوائے۔ اسی شہر میں خان جہاں حسین قلی خاں (۱۵۷۳ء) راجہ ٹوڈرمل (۱۵۸۱ء) عرفی شیرازی (۱۵۸۲ء) راجہ بھگوان داس (۱۵۸۹ء) شیخ مبارک (۱۵۹۲ء) اور شیخ فیضی (۱۵۹۵ء) نے وفات پائی۔ مرزا عبدالرحیم خان خاناں اور شاہجہاں لاہور ہی میں پیدا ہوئے۔



پاکستان میں اکبر کے زمانے کی سب سے شاندار یادگار لاہور کا شاہی قلعہ ہے۔ لیکن یہ فوجی قلعہ نہیں بلکہ قلعہ نا شاہی محل ہے۔ سولہویں صدی میں دلی کے راوی قلعہ کے نیچے بہتا تھا۔ اس وجہ سے پٹھان بادشاہوں نے اس پر قبضہ اور محفوظ جگہ کو اپنی اقامت گاہ کے لئے منتخب کیا تھا اور یہاں عمارتیں تعمیر کی تھیں مگر قلعہ کا موجودہ بیرونی ڈھانچہ یعنی فصیل اور صدر دروازہ جواب بھی اکبری دروازہ کہلاتا ہے اکبری کا بنوایا ہوا ہے اور وہ بارہوی بھی جو قلعے کے وسط میں واقع ہے۔ ممکن ہے کہ اور عمارتیں بھی وہی ہوں جن کو توڑ کر بعد میں جہانگیر شاہ جہاں اور اورنگ زیب نے نئی عمارتیں کھڑی کیں۔ شہر شاہ کی چہار دیواری اور اس کے بیشتر دروازے بھی اکبری کے بنوائے ہوئے ہیں۔ چہار دیواری تو اب قریب قریب منہدم ہو چکی ہے مگر دروازوں کے نام اور آثار اب تک باقی ہیں۔ مثلاً اکبری دروازہ، کشمیری دروازہ، مستی گیٹ، موچی دروازہ (جو اکبر کے ایک عہدہ دار موتی رام سے منسوب ہے) نکالی دروازہ وغیرہ۔

لاہور جہانگیر کا بھی محبوب شہر تھا اور اس کا زیادہ وقت یہیں گزارتا تھا۔ لہذا اس نے یہی شاہی قلعے کی عمارتوں میں اضافے کئے۔ اور نئی عمارتیں بنوائیں۔ ایک انگریز سیاح سر تھامس ہربرٹ جہانگیر کی وفات سے ایک سال پیشتر ۱۶۲۶ء میں آیا تھا جب کہ شہنشاہ یہیں مقیم تھا۔ وہ اپنے سفر نامے میں لکھتا ہے کہ

قلعے کے اندر ایک محل ہے جس کے دو پھاٹک ہیں۔ پہلا ٹک کے اندر

ممکن ہیں۔ ایک ممکن سے گندہ کردیوانِ عام اور جہود کے کو راستہ جاتا ہے۔ جہاں رواج کے مطابق بادشاہ ہر روز رعایا کو درشن دیتا ہے۔ اور دوسرا دیوانِ خاص کو جاتا ہے۔ جہاں وہ ہر رات آٹھ سے گیارہ بجے تک اُمراء سے گفتگو کرتا ہے۔ دیوار پر طرح طرح کی تصویریں بنی ہوئی ہیں۔ ایک تصویر میں جہانگیر قالین پر آلتی پالتی مائے بیٹھا ہے۔ اس کے دائیں جانب اس کے بیٹے پرویز اور ختم کھڑے ہیں۔ اور اس کے بھائی مراد اور جہاندار۔۔۔ اور بائیں جانب راجہ مان سنگھ، راجہ رام داس، مقرب خاں وغیرہ۔ ایک اور مقام پر بادشاہ آلتی پالتی مارے بیٹھا ہے۔ اور دروازے پر حضرت مریم اور صلیب کی تصویریں بنی ہیں۔

اکبری دروازے کے اندر دیوار پر جو شکار اور تفریح کی تصویریں بنی ہیں ممکن ہے وہ بھی جہانگیر کے مصوروں کی تخلیق ہوں۔ جہانگیر کی ایک تاریخی عمارت شہرِ سلیمان پورہ کا ہرن مینار ہے جو تزک جہانگیری کے بیان کے مطابق بادشاہ نے اپنے ایک ہرن کی یاد میں بنوایا تھا۔

مغلوں کے فنِ تعمیر کا نقطہٴ عروج شاہ جہاں کا ہند ہے۔ شاہ جہاں شاہانہ شان و شوکت میں اکبر اور جہانگیر سے بھی بازی لے گیا۔ اس کا شوقِ تعمیر جنون کی حد تک بڑھا ہوا تھا۔ آگرے میں تاج محل، موتی مسجد اور اعتماد اللہ کا مقبرہ۔ دہلی میں لال قلعہ اور اس کے اندر کی عمارتیں، لاہور میں شالامار باغ، جہانگیر کا مقبرہ اور شاہی قلعے کی بیشتر تعمیرات اور شہنشاہ کی جامع مسجد شاہ جہاں کے نندہ جاوید کارنامے ہیں۔ البتہ اس نے ان یادگاری عمارتوں

پھر جس بے ددی سے روپیہ پانی کی طرح بہایا۔ اُس کا ہزاروں حصہ بھی رفاہی تعمیرات پر خرچ نہیں کیا۔

شاہجہانی دُود کی عمارتوں کی ایک نمایاں خصوصیت یہ بھی ہے کہ وہ سنگِ مرمر کی بجائے سنگِ مرمر کی بنی ہوئی ہیں یا اُن میں سنگِ مرمر کی کثرت ہے۔ اُن تبدیلی کا اثر فنِ تعمیر پر بھی پڑا ہے۔ کیونکہ سنگِ مرمر کا مزاج سنگِ مرمر سے بالکل مختلف ہے۔ اور اُس کے فنی تقاضے بھی سنگِ مرمر سے جدا ہیں۔ سنگِ مرمر کے حسن کو ابھارنے اور اس کی تغاوست اور نزاکت کو نکھارنے کے لئے بڑے ماہر متاعوں کی ضرورت ہوتی ہے۔ شاہجہاں کو سنگِ مرمر بالکل پسند نہیں تھا۔ اُس نے آگرے اور لاہور کے قلعوں میں اکبر کی بنائی ہوئی عمارتوں کو توڑوا دیا۔ اودان کی جگہ سنگِ مرمر کی عمارتیں بنوائیں۔ چنانچہ لاہور کا دیوانِ عام، خواب گاہ، شیش محل، مٹھن برج اور نو لکھن، شاہجہاں ہی کی ہدایت پر از سر نو تعمیر ہوئے تھے۔

لاہور کی شاہجہانی عمارتیں اتنی معروف ہیں اور اُن کے بارے میں اتنا کچھ لکھا جا چکا ہے کہ ان کی تفصیل بیان کرنا بے سود ہے۔ البتہ ٹھٹھ کی شاہجہانی مسجد اپنی بعض انفرادی خصوصیتوں کے باعث شمال کی عمارتوں سے چنداں مختلف ہے۔ پہلی بات تو یہ ہے کہ ٹھٹھ کی مسجد سنگِ مرمر کی نہیں بلکہ چٹان اور سنگِ مرمر سے بنی ہے۔ شاید اس وجہ سے کہ ٹھٹھ فقط ایک صوبائی شہر تھا۔ شاہی شہر نہ تھا یا اس وجہ سے کہ سنگِ مرمر کا اس دُود و دانہ جگہ تک لانا مشکل تھا۔ دوسری بات یہ ہے کہ اس کی آرائش اور زیبائش میں

ٹھٹھے کی نقشبانیوں سے کام لیا گیا ہے جن کے لئے یہ علاقہ بہت مشہور تھا۔  
 تیسری خصوصیت جو برصغیر کی کسی مسجد میں نظر نہیں آتی۔ وہ بے شمار چھوٹے چھوٹے  
 قُبَّے ہیں جو مسجد کے دونوں بازوؤں کے دالانوں پر نصب ہیں۔ اس قسم کے قُبَّے استینوں  
 کی مسجدوں میں عام ہیں۔ اور عین ممکن ہے کہ کسی ترکی معمار نے ٹھٹھے میں اس کا تجربہ  
 کیا ہو۔ ان قبوں کا افادی پہلو یہ ہے کہ آواز ان میں گونجتی ہوئی مسجد کے  
 ایوان سے صد دروازے تک پہنچتی ہے۔ اس طرح تکبیر کی جو صدا مسجد کے محراب  
 سے بلند ہوتی ہے وہ مکبروں کی مدد کے بغیر نازیوں کی آخری صف تک آسانی سے  
 سنانی دیتی ہے۔

اورنگ زیب کو شاہجہاں کی ذہنی عیاشیوں سے نہ تو کوئی رغبت تھی اور  
 نہ شاہجہاں کی شاہ فرچیوں کے باعث خزانے میں اتنی سکت رہ گئی تھی کہ بڑے  
 پیمانے پر تعمیرات کی جاتیں۔ اس کے علاوہ اورنگ زیب کی آدمی زندگی دکن کی مہم  
 میں صرف ہوئی۔ یوں بھی سادہ مزاج بادشاہ کے لئے لال قلعہ دہلی اور شاہی قلعہ  
 لاہور کے محل بہت کافی تھے پھر وہ نئی عمارتیں کیوں بنواتا۔ البتہ دہلی کی موتی مسجد  
 اور جامع مسجد، لاہور کی شاہی مسجد اور بنارس اور متھرا کی تاریخی مسجدوں کا احسن  
 دیکھ کر اندازہ ہوتا ہے کہ مغلوں کا فن تعمیر ہنوز مردہ نہیں ہوا تھا۔ اس میں اختراع  
 اور جدت کی صلاحیت تو باقی نہیں رہی تھی بلکہ واپسی متاع کی ہنرمندیوں میں کوئی فرق  
 نہیں آتا تھا۔ اورنگ زیب کی وفات کے بعد جس تیز رفتاری سے سلطنت کو زوال آیا اسی سرعت سے  
 مغلیہ فن تعمیر نے بھی انحطاط کی راہ اختیار کر لی۔ اورنگ زیب کے جانشینوں نے جو عمارتیں بنوائیں  
 وہ مغلیہ تہذیب کا قصیدہ نہیں بلکہ اس کا مرثیہ ہیں۔



## مغلیہ تہذیب بمعصر مغربی تہذیب کے آئینے میں

کسی ملک کی قوم کی تہذیب کیوں نہ ہو اس کی تہذیب کی داستان بڑی دردناک ہوتی ہے۔ چہ جائیکہ ایسی تہذیب جس سے ہماری جذباتی وابستگی بہت گہری ہے اور جس کی سماجی، فنی اور اخلاقی قدروں کو ہم اب تک بہت عزیز رکھتے ہیں۔ بلکہ اس بات کے خواہشمند ہیں کہ نوجوان نسلیں بھی انہیں قدروں کی تقلید کریں۔ مغلیہ تہذیب کے زوال کے اسباب پر بہت کچھ لکھا جا چکا ہے۔ بعض مورخین کا خیال ہے کہ سلطنت کی سرحدیں بہت پھیل گئی تھیں اور اس کے نظم و نسق کا انگرہ سنبھالنے کے لئے جن صلاحیتوں کی ضرورت تھی وہ اورنگ زیب کے جانشینوں میں مفقود تھی۔ دوسروں کا کہنا ہے کہ مغلوں کے اخلاق پست ہو گئے تھے اور وہ لہو و لعب میں پڑ کر احکام شرعی کو مٹا بیٹھے تھے۔ کسی کی رائے ہے کہ مغلیہ فوج آرام طلب ہو گئی تھی۔ اور لڑنے مرنے سے جی چڑھنے لگی تھی۔ کوئی کہتا ہے کہ امرا کی سازشیں، بے وفائیاں، رقابتیں، اور خود غرضیاں زوال کا سبب بنیں۔ کوئی سکھوں، مرہٹوں، پٹھانوں اور راجپوتوں پر الزام دھرتا ہے کہ ان کی شورشوں سے سلطنت کا شیرازہ بکھر گیا۔ یہ اسباب جزوی طور پر تو صحیح ہو سکتے ہیں اور ان کے ثبوت میں بہ کثرت شہادتیں بھی موجود ہیں۔ لیکن زوال کے بنیادی اسباب کچھ اور ہی تھے۔ یہ درست ہے

کہ اوندنگ زیب کے جانشینوں میں نظم و نسق کی صلاحیتوں کی کمی تھی لیکن نواں  
 کے آثار تو اوندنگ زیب کے عہد ہی میں نمودار ہو گئے تھے۔ اوندنگ زیب وہ شخص  
 تھا جس کی عسکری ذہانت اوندیری کا ہر شخص معترف ہے۔ وہ نہ شراب پیتا تھا نہ ناز  
 عانا مست تھا۔ اور نہ بد قماش عورتوں کو منہ دکھاتا تھا۔ اس اعتبار سے اس کا ذاتی  
 کردار بالکل بے داغ ہے۔ علمی لیاقت میں بھی اوندنگ زیب کا کوئی پیش رو  
 اُس کی گرد کو نہیں پہنچتا پھر بھی وہ ناکامی کا داغ لئے اس دنیا سے رخصت ہوا۔  
 جہاں تک ہول و لعب کا تعلق ہے تو کیا یہ واقعہ نہیں ہے کہ اٹھارویں صدی میں جس  
 ایسٹ انڈیا کمپنی نے ہندوستانیوں کو شکست دی اس کے انگریز ملازمین بھی بے تشا  
 شراب پیتے تھے۔ جو کھلتے تھے۔ ناچ رنگ کی محفلیں سجاتے تھے۔ اور اسے  
 ٹھاٹھ باٹھ سے رہتے تھے کہ انگلستان کے لوگ ان کو طنزاً نواب کہتے تھے۔  
 یہ بھی صحیح نہیں کہ مغلیہ فوج بڑا نامرنا بھول گئی تھی بلکہ بات یہ ہے کہ مغلوں کا  
 عسکری نظام فرسودہ ہو چکا تھا اور سپاہیوں کی بھرتی اور تربیت کے طریقے  
 بہت ناقص تھے۔ ان خرابیوں کا اندازہ اس وقت ہوا جب ہندوستانی فوج  
 کو مغربی طرز جنگ سے واقف فوجوں کا سامنا کرنا پڑا۔ رہی امر کی باہمی رقابتیں  
 اور سازشیں سو وہ تو اکبر اور جہانگیر کے زمانے میں بھی ہوتی رہتی تھیں۔  
 ہمیں مغلیہ تہذیب کے نواں کے بنیادی اسباب اس خود کفیل معاشرے میں  
 تلاش کرنا چاہیے جس کو ایجاد و اختراع کی ضرورت ہی پیش نہیں آتی تھی۔ ان آلات و  
 اوزار میں تلاش کرنا چاہیے جن میں صدیوں سے کوئی تبدیلی نہیں ہوئی تھی۔ اُس  
 جاگیری نظام میں تلاش کرنا چاہیے جس میں مزید ترقی کی گنجائش باقی نہیں رہ

گئی تھی۔ اُس مطلق العنان شخصی حکومت میں تلاش کرنا چاہیے جس میں ملک اور قوم کی قسمت کا فیصلہ کرنے کے تمام اختیارات بادشاہ اور اُمراء کو حاصل تھے اور رعایا کو کسی سطح پر بھی ناسازگی کا حق نہ تھا۔ اور نہ وہ امور سلطنت میں شرکت یا مداخلت کر سکتی تھی اور ان افکار و عقائد میں تلاش کرنا چاہیے جس کے باعث پڑھ لکھا طبقہ بھی کنوئیں کی فینڈک بن گیا تھا اور اس کی تلاش و جستجو کی صلاحیت کیوں اور کیسے کہنے کی صلاحیت سلب ہو چکی تھی۔ انگریز آتے تو ممکن ہے کہ ایشیا کا یہ مرد بیمار چین کی مانند سو دوسو سال اور گھسیٹ لے جاتا مگر اس بوڑھے کی طرح جس کے ہاتھوں میں جنبش کی سکت نہ ہو مگر آنکھوں میں دم ہو۔ جو خود کچھ نہ کر سکتا ہو مگر جس میں دید کی ہوس باقی :-

کارل مارکس نے کہیں لکھا ہے کہ کسی معاشرے کا خود کفیل ہونا بھی بعض اوقات اس کی بربادی کا باعث ہوتا ہے۔ یہ بات ہمارے خود کفیل معاشرے پر سو فی صدی صادق آتی ہے۔ کیونکہ یہ خود کفالت ہی ہمارے حق میں بلکہ جان ثابت ہوئی۔ ہم اناج، بنریاں، کپاس، کپڑے، شکر، مسالے، سونا، چاندی، لوہا وغیرہ ضرورت کی قریب قریب سب چیزیں خود پیدا کرتے تھے کسی دوسرے ملک کے محتاج نہ تھے۔ چنانچہ امیر اپنے مال میں اور غریب اپنے حال میں مست رہتا تھا۔ بادشاہتیں بدلتی رہیں لیکن اس اثناء میں ہماری پیداواروں یا طریقہ پیداوار میں کوئی بنیادی تبدیلی نہیں ہوئی۔ وہی ہل بیل، گدال، پھاوڑے، ہنسنے، ہتھوڑے، وہی کھڑیاں اور بیل گاڑیاں جو گوتم بدھ کے زمانے میں استعمال ہوتی تھیں ستر ہوں اور اٹھارہویں صدی میں بھی رائج رہیں۔ مانا کہ مغلوں نے

بہت سی نئی صنعتوں کو رواج دیا۔ لیکن تھیں وہ دستکاریاں ہی۔ یورپ کے برعکس یہاں کاریگروں کی یعنی انسانی توانائی کی کمی کبھی محسوس نہ ہوئی۔ نتیجہ یہ ہوا کہ ہم کو ایسی خود کار مشینوں کی ایجاد کی ضرورت ہی نہ پڑی جو انسانی توانائی کا بدلہ ہوتیں یا جن کی پیداوار مروجہ آلات و ادوار سے زیادہ ہوتی۔

معیشت کے خود کفیل ہونے کا ایک اور ملک انجام یہ ہوا کہ کسی نے ملک کی بحری طاقت کی طرف کوئی توجہ ہی نہیں کی۔ حالانکہ برصغیر تین سمیتوں میں سمندر سے گھرا ہوا ہے۔ حتیٰ کہ اکبر کے سے دوسرا ندیش بادشاہ کو بھی اس بات کا خیال نہ آیا کہ مبادا کوئی دشمن بحری راستے سے ساحل پر حملہ کر دے۔ شاید خیال آ بھی نہیں سکتا تھا اس لئے کہ اُس وقت تک ہندوستان پر جتنے حملے ہوئے تھے وہ خشکی کے راستے سے ہوئے تھے۔ محمد بن قاسم پہلا اور آخری حملہ آور تھا جو سمندر کے راستے ملک میں داخل ہوا تھا۔ مگر اس واقعے کو صدیوں گزر چکی تھیں۔ دوسری وجہ یہ تھی کہ مغلوں سے جن ملکوں کے سیاسی یا تجارتی تعلقات تھے یا آنا جانا تھا وہ بھی خشکی کے راستے میں پڑتے تھے۔ ایران۔ ترکستان) حج کے قافلے بیشک پہلے عرب اور پھر پرتگالی جہازوں سے سفر کرتے تھے لیکن سولہویں صدی میں کون سوئح سکتا تھا کہ یہ غیر ملکی تجارتی جہاز ہندوستان کی آزادی کے لئے خطرہ ثابت ہوں گے البتہ ہو ایسی کہ انگریزوں کی بحری طاقت ہی ہماری غلامی کا سبب بنی۔

اورنگ زیب یا اس کے جانشینوں کے عہد میں جو بغاوتیں ہوئیں ان کی نوعیت مغربی ملکوں کی بغاوتوں سے بالکل مختلف تھی۔ مغربی ملکوں



کی بنیاد قوں اور سیاسی تحریکوں کا سرغنہ سمجھنا ہوا سرمایہ دار طبقہ تقابلی جاگیری نظام اور مطلق العنان شخصی حکومت کو ختم کرنا چاہتا تھا تاکہ سرمایہ داری کے فروغ میں جو رکاوٹیں ہیں وہ دود ہو جائیں۔ اس کے برعکس ہمارے ملک میں مستنایوں کی یا سرحد کے پٹھانوں کی یا اہل سندھ و پنجاب کی یا جاٹوں، مرہٹوں اور سکھوں کی جو شورشیں اٹھیں ان کی پشت پر یہاں کے تاجروں، بیوپاری اور کارخانہ دار تھے بلکہ وہ زرعی طبقوں کی شورشیں تھیں جو مذہبی، قبائلی یا علاقائی عصبیتوں کا رنگ اختیار کر لیتی تھیں۔ مگر وہ سب کی سب جاگیری نظام کے صدور کے اندر نہ کوئی اپنا حق مانگتی تھیں۔ جاگیری نظام کو توڑنا نہیں چاہتی تھیں۔

جاگیری نظام کی خرابیوں پر ہم کچھ صفحہات میں تفصیل سے بحث کر چکے ہیں۔ سترہویں اور اٹھارویں صدی میں بھی جاگیری نظام کی گرفت ملک کی معیشت اور سیاست پر اتنی سخت تھی کہ تجارت پیشہ طبقہ یعنی مستقبل کا سرمایہ دار اس سے ڈکر لینے کا خیال بھی نہ کر سکتا تھا اور نہ اپنے حقوق کے لئے کوئی تحریک شروع کر سکتا تھا۔ یہ صحیح ہے کہ اس زمانے میں ٹیٹھ، سورت، احمد آباد، ہنگلی، ڈھاکہ اور چانگام وغیرہ بڑے تجارتی شہر تھے لیکن وینس یا جینوا کی نہ وہ آزاد اور خود مختار شہر تھے جن میں سرمایہ داروں کا رسک چلتا ہو سائن کی زندگی اور موت تو مغل حاکموں کی مرضی پر موقوف تھی۔

اس معاشرتی جمود کا عکس اس وقت کے افکار و اعتقادات میں بھی ملتا ہے۔ کیونکہ کسی جاہد معاشرے سے افکارِ تازہ کے نمود کی توقع فضول ہے۔

جس طرح کنوئیں کے بند پانی میں موجیں نہیں اٹھتیں اسی طرح ہندو سماج کے اندر بے اطمینانی، شک اور تلاش و تخیل کا جذبہ مشکل سے ابھرتا ہے۔ چنانچہ ۱۷۱۸ء میں صدی میں کیا ہندو کیا مسلمان سب قیمت کے طلسم میں گرفتار تھے۔ کیا عالم دین اور صوفی، کیا سنت اور سادھو اور بھگت سب اسی بات پر زور دیتے تھے کہ یہ دنیا سرے فانی ہے۔ اس سے دل نہ لگاؤ بلکہ عاقبت کو بھانسنے کی فکر کرو۔ جو اٹھتا تھا مبروتناعت، فقر اور فردتنی کی تعلیم دیتا تھا۔ دنیاوی حالات کو بدلنے کی کوئی بھی تلقین نہیں کرتا تھا۔

یہ سچیں وہ بنیادی خرابیاں جنہوں نے مغلیہ تہذیب کی یہ ظاہر نہایت عالی شان اور سنگین عمارت کو دیکھ کی طرح چاٹ کر کھوکھلا کر دیا تھا۔ اور جب اس کا سابعہ تازہ دم انگریزوں سے پڑا تو معاشرے کے ذہنی اور مادی قوی میں اتنی طاقت باقی نہ رہی تھی کہ وہ کسی جگہ بھی دشمن کا جہم کر مقابلہ کر سکتا۔

## (۲)

ہندوستانی تہذیب کو شکست دراصل جنگ پلاسی (۱۷۵۷ء) میں نہیں ہوئی بلکہ اس کی تقدیر کا فیصلہ ۱۷۵۳ء میں اُس دن ہو گیا تھا جس دن سلطان محمد فاتح نے قسطنطنیہ (استنبول) کو فتح کیا تھا۔ قسطنطنیہ آن دنوں دنیا کی سب سے بڑی تجارتی منڈی تھا۔ چین کے تجارتی قافلے بخارا اور سمرقند سے گذرتے ہوئے وہیں پڑاؤ ڈالتے تھے۔ ہندوستان کے قافلے کابل، ہرات، اصفہان اور تبریز سے ہو کر وہیں پہنچتے تھے۔ اسی طرح جاوا، لشکا، ساحل ملابار، بگورات اور سندھ

کے تجارتی جہاز قسطنطنیہ کے لئے اپنا مال اُرمز اور بصرے کی بندرگاہوں میں اتارتے تھے۔ پھر وہ تجارتی راستہ بھی تھا جو یمن، شام و فلسطین سے قسطنطنیہ پر ختم ہوتا تھا۔ گویا قسطنطنیہ اُن دنوں بین الاقوامی تجارت کا مرکزِ اُتعال تھا۔ اس منڈی پر وینس، جنیوا اور دوسرے اطالوی شہروں کے جمہوریوں کا قبضہ تھا۔ یہ یو پارسی قسطنطنیہ میں اکٹھا ہوتے والا مال اپنے جہازوں میں لا کر فرانس، اسپین، پرتگال، ہالینڈ، بلجیم، برطانیہ اور جرمنی کی بندرگاہوں تک لے جاتے تھے۔ اور مالا مال ہوتے تھے۔ اطالوی سوداگروں کی یہی خوش حالی اٹلی میں نشاۃ ثانیہ کا سبب بنی۔ اور علم و ادب، مصوری، موسیقی، عمارت سازی اور دوسرے فنون کو بے حد فروغ ہوا اور اٹلی کے قریب قریب ہر بڑے شہر مثلاً پیڈوا، روم، بولونیا، جنیوا، وینس، پیزا اور نیپلس میں بڑی بڑی یونیورسٹیاں قائم ہو گئیں۔ ان سب کی سرپرستی اٹلی کا تجارت پیشہ طبقہ کرتا تھا۔ قسطنطنیہ پر ترکوں پر قبضہ ہوا تو یہ تجارتی منڈی اطالوی جمہوریوں کے ہاتھ سے نکل گئی لہذا اُن کو ایک ایسے متبادل راستے کی تلاش ہوئی جو ترکوں کی دست برد سے محفوظ ہو۔ بارے نصف صدی کی مسلسل کوششوں کے بعد یہ گوہر مراد اُن کے ہاتھ آگیا۔ ۱۴۹۲ء میں کولمبس نے جو ہندوستان کو ڈھونڈنے نکلا تھا امریکہ کو دریافت کر لیا۔ اور ۱۴۹۸ء میں واسکو ڈی گاما بحرِ اطلانتک اور بحرِ ہند کو عبور کرتا ہوا کالی کٹ پہنچ گیا اور تب مغرب کے لئے مشرق کے استحصاں کی راہیں کھل گئیں۔ اور یورپ میں سرمایہ داری نظام کی بنیاد پڑی۔ اور مشینی ایجادات اور سائنسی انکشافات اور جدید علوم فنون کا

یورپ کے جدید انسان نے پندرہویں صدی میں جنم لیا البتہ اس کا شعور ۱۶ ویں صدی میں بیدار ہوا اس نئے انسان کا پہلا اور سب سے بڑا تاریخی کارنامہ جو ہان گوٹن برگ نامی ایک جرمن کا بنایا ہوا چھاپہ خانہ تھا جس میں اس نے ۱۴۵۶ء میں متحرک ٹائپوں کی مدد سے پہلی کتاب چھاپی۔ (چین اور تبت میں لکڑی کے ٹھوس چھاپوں سے کتابیں چھاپنے کا رواج صدیوں پیشتر سے تھا مگر کسی کو اس میں اصلاح کرنے کی توفیق نہیں ہوئی تھی) تقوڑے ہی عرصے میں یورپ کے ہر بڑے شہر میں چھاپے خانے قائم ہو گئے اور کتابیں چھپنے لگیں۔ چھاپے خانوں کے رواج پانے سے علم پر سے کلیسا کی صدیوں کی اجارہ داری ختم ہو گئی۔ روشن خیال فلسفیوں اور سائنس دانوں کو بھی اپنے خیالات اور تجربات لوگوں تک پہنچانے کا موقع ملنے لگا۔ اور ذہنی انقلاب کی راہیں کھل گئیں۔

کولمبس اور فاسکوڈی گاما نے نئی دنیا میں جان پر کھیل کر دریافت کی تھیں۔ لیکن بحرا طانتک اور بحر ہند کے سے خطرناک سمندروں کو بادبانی جہازوں میں عبور کرنا ہر کس و ناکس کے بس کی بات نہ تھی۔ لہذا ضرورت اس بات کی تھی کہ جہاز رانی کے ایسے آلات و اوزار ایجاد کئے جائیں جن سے بحری سفر کی دشواریاں کم ہوں۔ یہی وجہ ہے کہ سولہویں صدی کی بیشتر سائنسی ایجادوں کا تعلق علمِ فلکیات سے ہے کہ جہازوں کی صحیح رہنمائی اجرامِ فلکی ہی کی مدد سے ہو سکتی تھی یا جہازوں میں استعمال ہونے والے آلات سے۔



اسی اشار میں کوپرنی کس (۱۴۷۳ء - ۱۵۴۳ء) نامی سائنس دان نے ایک ایسا انقلابی انکشاف کیا کہ علم و اعتقاد کی دنیا زیر و زبر ہو گئی۔ کوپرنی کس پولینڈ کا باشندہ تھا۔ لیکن اس کی تعلیم روم یونیورسٹی میں ہوئی تھی اور وہ وہیں فلکیات کا پروفیسر تھا۔ اس زمانے میں کیا مشرق یا مغرب ہر طبقہ طلباء کو بطلمیوس (۱۲۷-۱۵۱ء مصنف المجسط) کے نظام فلکی کی تعلیم دی جاتی تھی۔ اس نظام کو یہودیوں، عیسائیوں اور مسلمانوں میں تقدس کا درجہ حاصل تھا اور اُس کی مخالفت کفر و الحاد سے کم نہیں سمجھی جاتی تھی۔ بطلمیوسی نظام کے مطابق زمین کائنات کا مرکز ہے۔ اور سورج، چاند، سیارے زمین ہی کے گرد گھومتے ہیں۔ حالانکہ مشہور یونانی فلسفی اور حساب داں فیثاغورث (۵۸۲ - ۵۰۷ ق م) نے بطلمیوس سے پانچ سو برس پیش از علم حساب کی مدد سے یہ دعویٰ کیا تھا کہ کائنات کا مرکز زمین نہیں بلکہ سورج ہے۔ لیکن ارسطو کی دلیلوں کے آگے اُس کی کسی نے نہ سنی۔ کوپرنی کس فیثاغورث کی دلیلوں سے واقف تھا اور اس کا ذہن بھی یہی گواہی دیتا تھا کہ فیثاغورث کا دعویٰ معقول ہے۔ لیکن بطلمیوس کو رد کرنے کے لئے اس کے پاس کوئی ثبوت نہ تھا۔ اس کے علاوہ وہ کلیسا سے روم کو بھی ناراض کرنا نہیں چاہتا تھا۔ لہذا اس نے معطلی سے استعفاء دے دیا اور پولینڈ واپس چلا گیا۔ اور فلکیات کے مطالعے میں مصروف ہو گیا۔ اُس نے ۱۵۰۹ء اور ۱۵۱۱ء کے گہنوں کا خاص طور سے مطالعہ کیا۔ اور سیاروں کی حرکت کا جو مفروضہ اُس نے بنایا تھا اُس کے مطابق زہرہ، مشتری، عطارد اور زحل کے مقامات کے بارے میں پیش قیاسی کردی۔ یہ پیش قیاسی حرف بہ حرف صحیح ثابت ہوئی۔

گویا نظامِ بطلیموسی کا رد ہوتا تھا۔

تب کوپرنی کس نے "اجرامِ فلکی کی حرکت و گردش کے عنوان سے ایک کتاب لکھی اور یہ ثابت کیا کہ کائنات کا مرکز زمین نہیں بلکہ سورج ہے اور تمام سیارے بشمول زمین اُس کے گرد گھومتے ہیں۔ دوسرے یہ کہ زمین گول ہے اور وہ خود اپنے محور پر چوبیس گھنٹے میں گردش کر جاتی ہے مگر کلیسا کے خوف سے وہ اس کتاب کو اپنی زندگی میں شائع نہ کر سکا۔ مطبوعہ کتاب کا نسخہ کوپرنی کس تک اس وقت پہنچا جب وہ دم توڑ رہا تھا۔

اس کتاب کا شائع ہونا تھا کہ پادریوں میں تہلکہ مچ گیا مگر کوپرنی کس نے اپنی تصنیف پاپائے روم کے نام معنوں کی تھی جو اتفاق سے قدرے روشن خیال آدمی تھا اس لئے رومن کیتھولک پادریوں کو خاموش ہونا پڑا۔ البتہ مارٹن لوتھر اور جان کالون جیسے عیسائی مصلحین نے کوپرنی کس کی شدت سے مخالفت کی اور اُس کو احمق، جاہل، اور انجیل کی تعلیمات کا دشمن سب کچھ کہہ ڈالا۔

کوپرنی کس کے ان نظریوں کی سچائی اور افادیت کا اندازہ ممکن ہے کہ زمین پر نقل و حرکت کرتے وقت نہ ہو سکے لیکن آج کل بھی کوئی ہوائی جہاز یا پانی کا جہاز ان نظریوں کی خلاف ورزی کر کے ایک دن سلامت نہیں رہ سکتا۔

دوسرا ساکنس داں جس نے کوپرنی کس کے کام کو آگے بڑھایا گلیلیو (۱۵۶۴-۱۶۴۲ء) تھا۔ اس کے کارناموں کے باعث برطانوی ناسا کو

جدید سائنس کا بانی کہتا ہے۔ گلیلیو پیا (اطلی) کا رہنے والا تھا۔ اس نے وہی  
 یونیورسٹی میں تعلیم پائی تھی۔ ایک دن وہ گرجا گھر میں بیٹھا ہوا تھا کہ اُس کی نظر چھت  
 سے لٹکے ہوئے فانوس پر پڑی جو برابر ہل رہا تھا۔ گھر آکر اُس نے جستے کی چھوٹی بڑی  
 گولیاں لیں، اُن کو چھوٹی بڑی رستیوں سے بانٹھا۔ اس کا ایک ساتھ چھت سے  
 لٹکا دیا۔ اس نے دیکھا کہ وزن سے قطع نظر سب گولیاں حرکت کا فاصلہ مساوی  
 وقت میں طے کرتی ہیں۔ دیوار گھڑی کا پنڈولم اس کے بعد بنا۔ گلیلیو کی دوسری  
 دریافت یہ تھی کہ بلندی سے زمین پر گرنے میں تمام اشیاء خواہ بھاری ہوں  
 یا ہلکی مساوی وقت لیتی ہیں۔ انہیں دیا فتوں کی بنا پر گلیلیو نے حرکیات  
 (DYNAMICS) کے قوانین وضع کئے۔ دُور بین کا موجد بھی گلیلیو ہے  
 حالانکہ ولندیزی سائنس دان بھی کام چلاؤ دُور بین بنانے لگے تھے۔

گلیلیو کی ایجادوں پر پادریوں کو بہت غصہ آیا چنانچہ ۱۶۱۶ء میں اس  
 پر بدعت کے جرم میں کلیسا کی مذہبی عدالت میں مقدمہ چلایا گیا۔ گلیلیو نے  
 یہ تو کہا کہ میں اس خیال سے باز آتا ہوں کہ سورج کا منات کا مرکز ہے اور  
 ساکت ہے۔ مگر پھر دھیرے سے بولا کہ خواہ میں کچھ کہوں زمین سورج کے  
 گرد گھومتی رہے گی۔

کلیسا کی سائنس دشمنی کے باعث اطلی میں سائنسی تجربات کا سلسلہ رُک  
 گیا۔ لیکن مغربی یورپ بالخصوص برطانیہ اور ہالینڈ وغیرہ میں سائنس کی رفتار  
 برابر ترقی کرتی رہی۔ جرمن سائنس دان کپلر (۱۵۷۱ء - ۱۶۳۰ء) نے  
 اجرام فلکی کی حرکت کے تین قانون دریافت کئے۔ ولیم ہاروے (۱۵۷۸ء - ۱۶۵۷ء)

نے قلب کی حرکت اور خون کی گردش کا راز معلوم کیا۔ گلیلیو کے شاگرد توری چلی (۱۶۰۸ء - ۱۶۴۷ء) نے ہیرامیٹر بنایا جس سے موسم کے حالات کا پتہ چل سکتا تھا۔ ہائیڈرولک (۱۶۲۳ء - ۱۶۲۶ء) نے حساب کرنے کی مشین ایجاد کی۔ (HYDROLOGIC PRESS) اور (HYDROLOGIC JACK) کی بنیاد رکھی۔ رابرٹ بوائل نے (۱۶۲۱ء - ۱۶۹۱ء) گیس کے دباؤ کا قانون معلوم کیا۔ جو اسٹیم انجن اور ڈیزل انجن کی اساس بنا۔ چناچہ ہوا اور گیس سے چلنے والی تمام مشینیں بوائل ہی کے قانون کے مطابق بنتی ہیں۔ اور پھر سترہویں صدی کے سب سے بڑے سائنس دان سرحاق بوٹن (۱۶۴۲ء - ۱۷۲۷ء) کے کارناموں سے کون واقف نہیں جس نے کشش ثقل کا قانون دریافت کیا۔

یہ تو ان سائنس دانوں کا ذکر ہے جن کے نام اور کام سے ہر طالب علم واقف ہے۔ دور ۱۶ویں اور ۱۷ویں صدی کی سائنسی دریافتوں اور ایجادوں کی فہرست بہت طویل ہے۔ اگر کسی کو تفصیلات جاننے کا شوق ہو تو اس کو وولف کی کتاب (A HISTORY OF SCIENCE TECHNOLOGY AND PHILOSOPHY) حیدرآدول دوم پڑھنی چاہیے۔ جہاں تک سائنسی اور میکانیکی ایجادوں کا تعلق ہے پہلی خوردبین ۱۵۹۰ء میں، دور بین ۱۶۰۸ء میں، تھرمامیٹر ۱۶۱۳ء میں، ہیرامیٹر ۱۶۴۲ء میں، ہوائی پمپ ۱۶۵۴ء میں اور پنڈولم سے چلنے والی دیواری گھڑی ۱۶۵۷ء میں وضع ہوئی۔ ان کے علاوہ بکری جہازوں میں کام آنے والے درجنوں آلات و اوزار بھی اسی زمانے میں ایجاد ہوئے۔ اور جن علوم نے خاص طور پر فروغ پایا ان میں فلکیات، میکانکس، طبیعیات (روشنی، حرارت، آواز، مقناطیسیت اور برقیات) کیمسٹری، طب، ارضیات، نباتیات قابل ذکر ہیں۔



مگر یورپ کے سائنس دانوں نے اپنی دیانتوں اور ایجادوں کو راز میں نہیں رکھا۔ بلکہ ان کے بارے میں کتابیں بھی شائع کیں تاکہ دوسرے ان سے فائدہ اٹھا سکیں۔ انہوں نے آپس میں تبادلہ خیال کے لئے جگہ جگہ سائنس کلب بھی بنائے جو آگے چل کر شہرہ آفاق سوسائٹیوں میں تبدیل ہو گئے۔ اس قسم کی پہلی سوسائٹی ۱۵۹۰ء کے لگ بھگ نیپلس (اطالی) میں قائم ہوئی۔ لیکن کلیسنے جلد ہی اس پر جادوگری کا الزام لگا دیا۔ اور وہ بند ہو گئی۔ دوسری سوسائٹی روم میں ۱۶۰۱ء میں بنی اور تیس برس تک زندہ رہی۔ اس کے اراکین میں گلیلو بھی شامل تھا۔ تیسری ۱۶۵۰ء میں فلورنس میں بنی اور دس سال تک کام کرتی رہی۔

برطانیہ میں پہلا سائنسی ادارہ ۱۶۶۴ء میں لندن میں قائم ہوا۔ مگر پادریوں کے فساد کے خوف سے کلب کے بانیوں نے اس کا نام "فلاسوفیکل کالج" رکھا۔ کلب کے ارکان کی تعداد پندرہ سے زیادہ نہ سکتی لیکن وہ ہر سہفتے باقاعدگی سے اکٹھا ہو کر سائنسی مسائل پر بحث و مباحثہ کرتے تھے۔ ایسا ہی ایک کلب آکسفورڈ میں فلاسوفیکل سوسائٹی کے نام سے کھلا۔ ۱۶۶۰ء میں انہیں کلبوں کی اساس پر برطانوی رائل سوسائٹی کا قیام شاہی فرمان سے عمل میں آیا۔ یہ سوسائٹی اب تک قائم ہے۔ اسی اثنا میں فرانس میں بیشمار سائنسی سوسائٹیاں وجود میں آئی اور تب ۱۶۶۶ء میں پیرس اکیڈمی قائم ہوئی۔ برلن اکیڈمی ۱۷۰۰ء میں اور سینٹ پٹرس برگ (لینن گراڈ) اکیڈمی ۱۷۲۴ء میں بنی۔

یہی زمانہ معاشیات میں مرکنتائل سسٹم اور سیاسیات میں معاہدہ عمرانی ہے۔ مرکنتائل سسٹم ابھرتے ہوئے تجارت پیشہ ملکوں کا معاشی نظریہ تھا۔ اس

کی دوسری روپیہ اور دولت ایک ہی شے تصور کی جاتی تھی۔ اور مصنوعات کی پیداوار بڑھانے اور برآمد میں اضافہ کرنے اور درآمد پر پابندیاں لگانے اور نوآبادیات پر قبضہ کرنے کی تلقین کی جاتی تھی۔ معاہدہ عمرانی کے دو بڑے مبالغوں (۱۵۸۸ء — ۱۶۴۹ء) اور جان لاک (۱۶۲۳ء — ۱۷۰۴ء) کی تحریروں نے برطانیہ میں نائنویں حکومت کی تحریک پر گہرا اثر ڈالا۔

مغرب کے جدید فلسفے کی بنیاد بھی سولہویں صدی میں پڑی۔ اس دور کے فلسفیوں میں فرانسیس بیکن ڈیکارٹ اور اسپینوزا کے نام سرفہرست ہیں۔ بیکن (۱۵۶۱ء — ۱۶۲۶ء) انگلستان کا باشندہ تھا۔ وہ علم کو طاقت خیال کرتا تھا۔ اور اس کے نزدیک فلسفہ کا منصب یہ تھا کہ سائنسی دیا فتوں اور ایجادوں کے ذریعہ انسان کو غلامی و قنوت پر قابو پانے میں مدد دے۔ اسی وجہ سے وہ تجربے پر بڑا زور دیتا تھا۔ اور تجربے ہی میں اس کی جان گئی۔ ایک دن جب برف پڑی تھی تو وہ مرغی کے پیٹ میں برف بھر کر بتریہ کرنے باہر نکلا۔ سردی کی وجہ سے اس کو خونیم ہو گیا۔ اور وہ وفات پا گیا۔

بیکن پہلا جدید فلسفی ہے جس نے استخراجی طریقہ فکر (DEDUCTION) پر استقرائی طریقے کو ترجیح دی۔ یعنی کل سے جز کے بجائے جز سے کل تک پہنچنے کو۔ وہ کہتا تھا کہ ہم کو مگر یہ نہیں ہونا چاہیے جو اپنے اند کی چیزوں سے جالے بنتی ہے۔ اور نہ چیونٹی جو صرف چیزیں جمع کرتی ہے بلکہ شہسکی کہتی ہونا چاہیے جو جس چیز بھی جمع کرتی ہے اور پھر اس کو ترتیب دے کر نئی چیز پیدا کرتی ہے۔

(مغربی فلسفہ کی تاریخ، انٹرنیٹ، ۱۹۵۵ء)

ڈیکارٹ (۱۵۹۶ء - ۱۶۵۰ء) وہی فلسفی ہے جس کے نظریات سے  
 ڈاکٹر برنیئر نے نو ایٹلش مذاہن کو مدِ شناس کیا تھا البتہ یہ نہ پتہ چلا کہ نواب صاحب نے  
 ڈیکارٹ اور گیسٹی (فرانسیسی سائنس دان) سے کہاں تک استفادہ کیا۔ ڈیکارٹ  
 جدید فلسفہ تشکیک کا بانی خیال کیا جاتا ہے مگر وہ خالی خالی فلسفی نہ تھا بلکہ علمِ حیات  
 اور طبیعیات میں بھی اس نے بیش قیمت اضافے کئے۔ وہ مشینوں سے آنا مرعوب تھا  
 کہ انسانی اور جانوروں کو بھی ذی روح مشینوں سے تعبیر کرتا تھا۔ وہ کہتا  
 تھا کہ ہمارا علم محدود ہے وہ ہم کیسٹری اور حیاتیات کو بھی مشین کے اصول پر  
 مرتب کر لیتے۔ اس کا دعویٰ تھا کہ تم جو ترقی کر کے جانور یا درخت بن جاتا ہے  
 تو اس کا یہ عمل بھی خالص میکانیکی ہے۔ وہ فلسفہ اور سائنس دونوں میں قانون  
 جبر کا قائل تھا۔

سولہویں اور سترہویں صدی کے اس مختصر عرصے سے بخوبی اندازہ ہو جائے  
 گا کہ اہلِ یورپ نے سائنسی دیباچوں اور ایجادوں کے ذریعہ اپنی فکری اور  
 مادی توانائی میں کس حد تک اضافہ کر لیا تھا۔ اُن کی تجارتی سرگرمیاں برابر  
 بڑھتی جا رہی تھیں۔ ان کی صنعتوں کو دنِ دوئی رات چوگنی ترقی ہو رہی تھی۔  
 اُن کے شوقِ جستجو اور ذوقِ سفر کے آگے سمندر کی موجیں اور درشت و صحرا  
 کی صوبتیں کوئی حقیقت نہ رکھتی تھیں۔ وہ ایشیا کی بے پناہ دولت پر لچائی  
 نظریں ڈال رہے تھے۔ اپنے علم و ہنر کی برتری کے باعث اُن میں مشکل سے  
 مشکل مہم کو سر کرنے کا حوصلہ اور اعتماد پیدا ہو گیا تھا۔ اسودہ اور منگولیا  
 کے عہد ہی میں ہندوستان پر قبضہ کرنے کے منصوبے بنائے گئے تھے۔

چنانچہ دسمبر ۱۶۸۷ء میں ایسٹ انڈیا کمپنی کے ڈائریکٹروں نے اپنے نمائندے کو عداسا یہ ہدایت نامہ بھیجا تھا کہ تمہارا فرض ہے کہ وہاں پر ایک ایسی سول اور فوجی قوت قائم کرو اور عداس کی کفالت کے لئے اتنی مالی آمدنی پیدا کرو کہ وہ ہندوستان میں ہمیشہ کے لئے ایک وسیع اور مستحکم برطانوی مقبوضے کی بنیاد بن جائے۔

ADVANCED HISTORY p. 639.

ادھر یورپ میں صنعتی، سماجی اور ذہنی انقلاب کے باعث زندگی کا پورا نظام بدل رہا تھا اور انسان اپنے لئے ایک نیا ماحول، نئی دنیا تخلیق کر رہا تھا۔ لیکن ادھر ہمارے ملک کے فرماں بردار اور سلطنت ان تغیرات سے بے خبر عالی شان عارفین بنوانے، رقص و موسیقی کی محفلیں سجانے، شردھن کی مجلسیں آراستہ کرنے، ذرق برق لباس پہننے اور عمدہ عمدہ کھانے پکوانے میں مصروف رہتے تھے۔ مغربی دیباقتوں اور ایجادوں سے بہرہ اندوز ہونے کے اگر مواقع ملتے تھے تو بھی ان سے فائدہ نہ اٹھاتے تھے۔ مثلاً ہم لکھائے ہیں کہ پرتگالیوں نے گوا میں چھاپے خانے ۱۵۷۶ء میں نکالے تھے۔ ان چھاپے خانوں میں وہ اپنی مذہبی کتابیں چھاپتے اور ہندوستانیوں میں تقسیم کرتے تھے۔ کہتے ہیں کہ یہ مطبوعہ کتابیں اکبر کی نظر سے بھی گذریں لیکن اس روشن خیال بادشاہ کو بھی چھاپے خانوں کی افادیت کا اندازہ نہ ہوا بلکہ اس نے چھاپے خانے کی تجویز کو یہ کہہ کر رد کر دیا کہ مطبوعہ کتابوں کا خط بہت خراب ہے اور اس سے خوش نویسیوں کی مدد ہی ملے گی۔ پرتگالی پادریوں کی شاہی دربار میں آمد و رفت ۱۵۸۱ء ہی میں شروع ہو گئی تھی۔ اور بعض شہزادوں کو پرتگالی



زبان سیکھنے کا حکم بھی ملا تھا۔ مگر اس تعلیم کا کوئی نتیجہ نہ نکلا۔ جہانگیر، شاہ جہاں اور  
 اورنگ زیب کے عہد میں تو انگریز سفارتیں بھی آنے لگی تھیں۔ اس کے علاوہ قریب  
 قریب ہر بڑے تجارتی شہر میں انگریزوں کی کوسٹیاں بھتیں مگر کسی ہندوستانی امیر یا  
 سوداگر یا دانش ور کو ان کی زبان سیکھنے، ان کی کتابیں پڑھنے، ان سے  
 مغربی علوم و فنون کے بارے میں معلومات حاصل کرنے کی توفیق نہ ہوئی۔  
 حبیب اللہ نامی ایک شخص نے انگلستان کا سفر بھی کیا تھا لیکن نہ تو وہ اپنے  
 ساتھ کوئی مشین لایا اور نہ وہاں کی صنعتی سرگرمیاں اس کو نظر آئیں۔ جہانگیر  
 کو انگریز سوداگر اپنے ملک کی عجمہ چیزیں بطور تحفہ پیش کرتے تھے۔ لیکن بادشاہ  
 سلامت یا کسی وزیر نے برطانیہ کی ایجاد کردہ کسی مشین کی فرمائش نہ کی پس تصویریں  
 کی نقلیں بنواتے رہے۔ حجاج کے قافلے ہر سال ولندیزی، برطانوی یا پرتگالی  
 جہازوں میں مکہ معظمہ جاتے تھے۔ مگر کسی حاجی نے مغربی جہازوں کے کل  
 پرزوں کو دیکھنے یا دیے ہی کل پرزے بنانے کی تکلیف نہیں کی۔ کسی  
 حاجی کو یہ خیال بھی نہ آیا کہ لاؤنگے ہاتھوں یورپ کی سیر کر لیں اور دیکھیں  
 کہ اہل مغرب کی دنیا کیسی ہے۔ حتیٰ کہ ٹھٹھہ، احمد آباد، بمبئی، مدراس،  
 اور بنگلہ کے ہندوستانی تاجروں نے بھی انگریز تاجروں سے کچھ نہ سیکھا۔  
 یہ تھی وہ خود کفیل اور حصار بند ذہنیت جس کے باعث ہم کو  
 آنے والے خطرات کی خبر نہ ہوئی اور نہ ہم نے اس سیلابِ بلا کا مقابلہ کرنے  
 کی خاطر اپنی ذہنی اور سماجی توانائی میں اضافہ کرنے کی تدبیریں اختیار کیں۔  
 ہم نے انگریزوں کی قوت کا اندازہ ان کی قلیل تعداد سے لگایا اور یہ بھول

گئے کہ بابر نے بہت مختصر فوج سے لودھیوں اور اچوتوں کے بچم غیر شکست دی تھی۔ ہم نے دشمن کی ذہنی تربیت، اُس کے جدید آلات و ادوار، اُس کی بحری طاقت، اُس کے فن جنگ، اُس کے لڑائی کے ہتھیار، اُس کی سیاسی سوجھ بوجھ، کسی کو بھی درخور اعتناء نہ سمجھا بلکہ اس کو گھٹیا درجے کا سوداگر خیال کرتے رہے۔ اس نا عاقبت اندیشی کا خمیازہ ہم کو پہلے حیدر آباد دکن میں پھر ارکاٹ میں اور بالآخر بنگال میں کھگتنا پڑا۔ مگر ہم اب تک اپنے جی کو یہ کہہ کر خوش کر لیتے ہیں کہ جنگ پلاسی میں ہندوستان کو شکست میر جعفر کی غدار کی وجہ سے ہوئی تھی۔ حالانکہ میر جعفر تو تائبِ یح کا ایک بہادر تھا۔ شکست کے اسباب دراصل وہی تھے جن کا ذکر ہم نے اس باب میں کیا ہے۔

---

## پاکستانی تہذیب کی پہچان

ہر قوم کی اپنی جداگانہ شخصیت ہوتی ہے۔ اس شخصیت کے بعض پہلو دوسری تہذیبوں سے ملتے جلتے ہیں۔ لیکن بعض ایسی انفرادی خصوصیتیں ہوتی ہیں جو ایک قوم کی تہذیب کو دوسری تہذیبوں سے الگ اور ممتاز کر دیتی ہیں ہر قومی تہذیب اپنی انہیں انفرادی خصوصیتوں سے پہچان جاتی ہے۔

جب سے پاکستان ایک آزاد ریاست کی حیثیت سے وجود میں آیا ہے ہمارے دانش ور پاکستانی تہذیب اور اس کے عناصر ترکیبی کی تشخیص میں مصروف ہیں۔ وہ جاننا چاہتے ہیں کہ آیا پاکستانی تہذیب نام کی کوئی شے ہے یا ہم نے فقط اپنی خواہش پر حقیقت کا گمان کر لیا ہے۔ پاکستانی تہذیب کی تلاش اس مغزوئے پر مبنی ہے کہ پاکستان ایک قومی ریاست ہے اور چونکہ ہر قومی ریاست کی اپنی ایک علیحدہ تہذیب ہوتی ہے لہذا پاکستان کی بھی ایک قومی تہذیب ہے یا ہونی چاہیے۔

لیکن پاکستانی تہذیب پر غور کرتے وقت ہمیں بعض امور ذہن میں رکھنے چاہئیں۔ پہلی بات تو یہ ہے کہ ریاست فقط ایک جغرافیائی یا سیاسی حقیقت ہوتی ہے اور قوم اور اسی کے واسطے سے قومی تہذیب ایک سماجی حقیقت

ہوتی ہے۔ چنانچہ یہ ضروری نہیں ہے کہ ریاست اور قوم کی سرحدیں ایک ہوں۔ مثلاً جرمن قوم ان وفوں و آزاد ریاستوں میں بٹی ہوئی ہے۔ یہی حال کوریا اور ویت نام کا ہے۔ مگر جب ہم جرمنی، کوریا اور ویت نام کی قومی تہذیب سے بحث کریں گے تو ہمیں مشرقی اور مغربی جرمنی، جنوبی اور شمالی کوریا اور جنوبی اور شمالی ویت نام کو ایک تہذیبی یا قومی دستہ ماننا پڑے گا۔ دوسری بات یہ ہے کہ ریاست کے حدود گھٹتے بڑھتے رہتے ہیں۔ مثلاً پاکستان کی سرحدیں آج وہ نہیں ہیں جو ۱۴ اگست ۱۹۴۷ء کو تھیں۔ مگر قوموں اور قومی تہذیبوں کے حدود بہت خشک سے بدلتے ہیں۔ تیسری بات یہ ہے کہ بعض ریاستوں میں ایک ہی قوم آباد ہوتی ہے جیسے جاپان میں جاپانی قوم، اٹلی میں اطالوی قوم اور فرانس میں فرانسیسی قوم، ایسی ریاستوں کو قومی ریاست کہا جاتا ہے۔ لیکن بعض ریاستوں میں ایک سے زیادہ قومیں آباد ہیں۔ جیسے کینڈا میں برطانوی اور فرانسیسی قومیں۔ چیکوسلوواکیہ میں چیک اور سلاوا۔ عراق میں عرب اور کرد۔ سوویت یونین میں روسی اور آذربائیجان، تاجک وغیرہ جن ملکوں میں فقط ایک قوم آباد ہوتی ہے وہاں ریاستی تہذیب اور قومی تہذیب ایک ہی حقیقت کے دو نام ہوتے ہیں۔ لیکن جن ملکوں میں ایک سے زیادہ قومیں آباد ہوں وہاں ریاستی تہذیب کی تشکیل و تعمیر کا انحصار مختلف قوموں کے طرز عمل، طرز فکر، اور طرز احساس کے ربط و آہنگ پر ہوتا ہے۔ اگر اتفاق اور رفاقت کی قوتوں کو فروغ ہو تو رفتہ رفتہ



ایک بین قومی تہذیب تشکیل پاتی ہے۔ اوساگر باہمی اتفاق اور عداوت کا  
 زور بڑھے، اگر مختلف قومیں صنعت و حرفت میں، زراعت و تجارت میں  
 علوم و فنون میں ایک دوسرے پر غلبہ پانے یا ایک دوسرے کا استحصال  
 کرنے کی کوشش کریں یا ایک دوسرے سے نفرت کریں۔ اگر ملک میں  
 متبادسے کے بجائے شک و شبہ اور بدگمانی کی فضا پیدا ہو جائے تو مختلف  
 تہذیبی اکائیوں کی سطح اپنی نہیں ہو سکتی اور نہ ہی ان کے ملاپ سے کوئی ریاستی  
 تہذیب ابھر کر سامنے آ سکتی ہے۔

کسی معاشرے کی بامقصد تخلیقات اور سماجی اقدار کے نظام کو تہذیب  
 کہتے ہیں۔ تہذیب معاشرے کی طرز زندگی اور طرز فکر و احساس کا جوہر ہوتی ہے۔  
 چنانچہ زبان، آلات و اوزار پیدا کرنے کے طریقے اور سماجی رشتے، رہن بہن، فنون  
 لطیفہ، علم و ادب، فلسفہ و حکمت، عقائد و افسوں، اخلاق و عادات، رسوم و رواج  
 عشق و محبت کے سلوک اور خاندانی تعلقات وغیرہ تہذیب کے مختلف مظاہر ہیں۔

انگریزی زبان میں تہذیب کے لئے ”کلچر“ کی اصطلاح استعمال ہوتی  
 ہے۔ کلچر لاطینی زبان کا لفظ ہے۔ اس کے لغوی معنی ہیں ”زراعت، شہد کی  
 مکھیوں، ریشم کے کیڑوں، سیپیوں یا جیکڑیا کی پرورش یا افزائش کرنا، جہانی  
 یا ذہنی اصلاح و ترقی، کھیتی باڑی کرنا۔“

اردو فارسی اور عربی میں کلچر کے لئے تہذیب کا لفظ استعمال ہوتا ہے  
 تہذیب عربی زبان کا لفظ ہے۔ اس کے لغوی معنی ہیں کسی درخت یا پودے  
 کو کاٹنا چھانٹنا، تراشتاں کہ اس میں نئی شاخیں نکلیں اور نئی کو تنیں پھوٹیں۔

فارسی میں تہذیب کے معنی "آراستن پیراستن، پاک و درست کردن و اصلاح نمودن" ہیں۔ اردو میں تہذیب کا لفظ عام طور سے شائستگی کے معنی میں استعمال ہوتا ہے۔ مثلاً جب ہم کہتے ہیں کہ فلان شخص بڑا مہذب ہے تو اس سے ہماری مراد یہ ہوتی ہے کہ شخص مذکور کے بات چیت کرنے، اٹھنے بیٹھنے اور کھانے پینے کا انداز روایتی معیار کے مطابق ہے۔ وہ ہمارے آداب مجلس کو بڑی خوبی سے برتتا ہے اور شعر و شاعری یا فنون لطیفہ کا مستحضر ذوق رکھتا ہے۔

تہذیب کا یہ مفہوم دراصل ایران اور ہندوستان کے اُمرار و عمائدین کے طرز زندگی کا پرتو ہے۔ یہ لوگ تہذیب کے تخلیقی عمل میں خود شریک نہیں ہوتے تھے اور نہ تخلیقی عمل اور تہذیب میں جو رشتہ ہے اس کی اہمیت کو محسوس کرتے تھے۔ وہ تہذیب کی نعمتوں سے لطف اندوز ہونا تو جانتے تھے لیکن فقط تماشا بن کر، اداکار کی حیثیت سے نہیں۔ یہی وجہ ہے کہ تہذیب کا تخلیقی کردار ان کی نظروں سے اوجھل رہا۔ اور وہ آداب مجلس کی پابندی ہی کو تہذیب سمجھنے لگے۔ وہ جب "تہذیب نفس" یا "تہذیب اخلاق" کا ذکر کرتے تھے تو اس سے ان کی مراد نفس یا اخلاق کی طہارت یا اصلاح ہوتی تھی۔

سر سید احمد خاں ہمارے پہلے دانش ور ہیں جنہوں نے تہذیب کا جدید مفہوم پیش کیا۔ انہوں نے تہذیب کی جامع تعریف کی۔ اور تہذیب کے عناصر و عوامل کا بھی جائزہ لیا۔ چنانچہ اپنے رسالے "تہذیب الاخلاق" کے اغراض و مقاصد بیان کرتے ہوئے سر سید پرچے کی پہلی اشاعت (۱۸۵۷ء) میں لکھتے ہیں کہ :-

”اس پرچے کے اجراء سے مقصد یہ ہے کہ ہندوستان کے مسلمانوں کو کامل درجے کی سولزیشن (CIVILISATION) یعنی تہذیب اختیار کرنے پر رغبہ کیا جائے تاکہ جس حقارت سے (سویلائزڈ) مہذب قومیں ان کو دیکھتی ہیں وہ رفع ہو سکے اور وہ بھی دنیا میں معزز و مہذب قومیں کہلاویں۔ سولزیشن انگریزی کا لفظ ہے جس کا تہذیب ہم نے ترجمہ کیا ہے۔ مگر اس کے معنی نہایت وسیع ہیں۔ اس سے مراد ہے انسان کے تمام افعال، ارادی، اخلاق اور معاملات اور معاشرت اور تمدن اور طریقہ تمدن اور صرف اوقات اور علوم اور ہر قسم کے فنون و ہنر کو اعلیٰ درجے کی عملی پر پہنچانا اور ان کو نہایت خوبی اور خوش اسلوبی سے برتنا جس سے اصل خوشی اور جہانی خوبی ہوتی ہے اور تمکین و وقار اور قدر و منزلت حاصل کی جاتی ہے۔ اور وحشیانہ پن اور انسانی میں تیز نظر آتی ہے۔“ (منقول از دبستان تاریخ اردو مصنف حامد حسن قادری صفحہ ۳۴۳ ۳۴۴ کراچی ۱۹۶۶ء)۔

مرسید نے پھر اور سولزیشن کو خلط ملط کر دیا ہے لیکن اس میں ان کا قصور نہیں ہے بلکہ بیشتر دانایان مغرب کے ذہنوں میں اس وقت تک پھر اور سویلزیشن کا فرق واضح نہیں ہوا تھا۔

مرسید نے تہذیب الاخلاق ہی میں تہذیب پر دو مفصل مضمون بھی لکھے تھے۔ پہلے مضمون کا عنوان ”تہذیب اور اس کی تعریف“ اور دوسرے

کامونزیشن یعنی شائستگی اور تہذیب " تھا۔ یہ مضامین جیسا کہ خود سرسید احمد خان نے اعتراف کیا ہے ٹامس بگل (۱۸۶۱ء - ۱۸۶۲ء) کی کتاب سے ماخوذ ہیں۔

ٹامس بگل برطانیہ کا مشہور مورخ تھا۔ وہ تہذیب عالم کی مفصل تاریخ لکھی جلدوں میں لکھنا چاہتا تھا۔ لیکن ابھی فقط دو جلدیں شائع ہوئی تھیں (۱۸۸۱ء) کہ بگل کا انتقال ہو گیا۔

بگل نے انسانی تہذیب کی تاریخ سائنسی معلومات کی روشنی میں لکھنے کی کوشش کی تھی اور استقرانی اصولوں کی بنیاد پر انسانی تاریخ کے کچھ قوانین بھی وضع کئے تھے۔ مثلاً موسم کا قانون — اور یہ ثابت کیا کہ انسانی تہذیب پر طبعی ماحول اور موسم کا بہت گہرا اثر پڑتا ہے۔ پھر اس قانون سے اس نے یہ نتیجہ نکالا تھا کہ تہذیب نقطہ یورپ میں ترقی کر سکتی ہے کیونکہ یورپ کا موسم بہت خوشگوار ہوتا ہے۔ بگل کے نظریات "گوٹارنچی خانات" کے سراسر خلاف تھے (وادکی سنہ، وادکی نیل اور وادکی دجلہ و فرات کی قدیم تہذیبوں کا طبعی ماحول یورپ سے مختلف تھا۔ پھر بھی ان تہذیبوں کی عظمت سے کوئی انکار نہیں کر سکتا) اس کے باوجود اہل فرنگ نے بگل کے خیالات کا بڑی گرجبوشی سے خیر مقدم کیا تھا۔ کیونکہ اس نے سفید فام قوموں کے غلبے اور ایشیائی قوموں کی غلامی کو قانون قدرت کی شکل دی تھی اور اس طرح برطانیہ کے سامراجی مفادات کے لئے ایک نظریاتی جواز پیش کیا تھا۔

ہیگل، مارکس اور دوسرے مغربی مفکرین انسانی تہذیب کے ارتقار کے



قانون گو بکل سے بہت پہلے دریافت کر چکے تھے لیکن مرسید ان مفکرین کے خیالات سے واقف نہ تھے۔ پھر بھی مرسید کا یہ کارنامہ کیا کم ہے کہ انہوں نے ہمیں تہذیب کے جدید مفہوم سے آشنا کیا۔ تہذیب کی تشریح کرتے ہوئے مرسید لکھتے ہیں کہ :

”جب ایک گروہ انسانوں کا کسی جگہ اکٹھا ہو کر رہتا ہے تو اکثر ان کی ضروریات اور ان کی حاجتیں، ان کی غذائیں اور ان کی پوشاکیں ان کی معلومات اور ان کے خیالات، ان کی مسرت کی باتیں اور ان کی نفرت کی چیزیں سب یکساں ہوتی ہیں اور اسی لئے بُرائی اور اچھائی کے خیالات بھی یکساں ہوتے ہیں۔ اور بُرائی کو اچھائی سے تبدیل کرنے کی خواہش سب میں ایک سی ہوتی ہے اور یہی مجموعی خواہش تبادلہ یا مجموعی خواہش سے وہ تبادلہ اُس قوم یا گروہ کی سولزیشن ہے۔“ (مقالات مرسید جلد ۶ صفحہ ۴ لاہور ۱۹۶۲ء)۔

مرسید احمد خان نے انسان اور انسانی تہذیب کے بارے میں اب سے تلو سال پیش ایسی معقول باتیں کہی تھیں جو آج بھی سچی ہیں جن پر غور کرنے سے تہذیب کی اصل حقیقت کو سمجھنے میں بڑی مدد ملتی ہے۔ مثلاً مرسید کہتے تھے کہ ”انسان کے افعال اور نیچر کے قاعدوں میں نسبت قریبی ہے“ (ایضاً ص ۳۵) یعنی انسانی معاشرے اور نیچر کی حرکت کے قانون یکساں ہیں۔ دوسرے یہ کہ ”انسان کے افعال اور ان کے باہمی معاشرت کے کام کسی

قانونِ معین کے تابع ہیں۔ اتفاقہ نہیں ہیں۔ تیسرے یہ کہ "انسان کے افعال اُن کی خواہش کے نتیجے نہیں ہیں بلکہ حالاتِ ماضی کے نتیجے ہیں۔ چوتھے یہ کہ "کوئی انسانی معاشرہ تہذیب سے خالی نہیں ہے" اور پانچویں یہ کہ "انسان نیچر کو تبدیل کرتا ہے اور نیچر انسان کو تبدیل کرتا ہے اور اس آپس کے تبدیلیات سے سب واقعات پیدا ہوتے ہیں۔"

سر سید ہمارے پہلے مفکر ہیں جنہوں نے موجوداتِ عالم اور انسانی معاشرے کے اندر جو تغیرات ہوتے رہتے ہیں ان کی تشریح خود معاشرے اور موجودات کے قوانینِ حرکت سے کی۔ کسی مادی قوت کے ارادے کو اس میں شامل نہیں کیا۔

تہذیب اور انسان لازم اور ملزوم حقیقتیں ہیں۔ یعنی انسان کے بغیر تہذیب کا وجود ممکن نہیں اور نہ تہذیب کے بغیر انسان، انسان کہلانے کا مستحق ہوتا ہے۔ تہذیب انسان کی نوعی انفرادیت ہے۔ یہی انفرادیت اس کو دوسرے جانوروں سے ممتاز کرتی ہے۔ گویا انسان میں بعض ایسی نوعی خصوصیتیں موجود ہیں جو دوسرے جانوروں میں نہیں ہیں اور نہ ہو سکتی ہیں۔ اور انہیں خصوصیتوں کے باعث انسان تہذیب کی تخلیق پر قادر ہوا ہے۔ وہ دونوں پیروں پر سیدھا کھڑا ہو سکتا ہے۔ اس کی وجہ سے اس کے ہاتھ بالکل آزاد ہو جاتے ہیں۔ انہیں ہاتھوں کی مدد سے اس نے نئے نئے آلات و اوزار بنائے ہیں۔ مصوری کی ہے۔ مجسمے بنائے ہیں۔ سازا ایجاد کئے ہیں۔ تحریر کا فن ایجاد کیا ہے۔ عمارتیں کھڑی

کی ہیں۔ انسان کی دوسری تہذیبی خصوصیت اس کی قوتِ گویائی ہے۔ یہ کوئی فطری یا قداد صلاحیت نہیں ہے بلکہ انسان نے دماغ، زبان، دانت، سماعہ، حلق اور سانس کی مدد اور آوازوں کے آہنگ سے بامعنی الفاظ کا ایک وسیع نظام وضع کیا ہے۔

زبان انسان کی سب سے عظیم الشان سماجی تخلیق ہے۔ اس کے ذریعہ انسان اپنے تجربات، خیالات اور احساسات کو دوسروں تک پہنچاتا ہے اور چیزوں کا رشتہ زمان و مکان سے جوڑتا ہے۔ یعنی وہ دوسروں سے ماضی، حال، مستقبل اور دور و نزدیک کے بارے میں گفتگو کر سکتا ہے اور اس طرح آنے والی نسلوں کے لئے تہذیب کا نہایت بیش قیمت اثاثہ چھوڑ جاتا ہے۔

انسان کی تیسری تہذیبی خصوصیت یہ ہے کہ وہ اشیاء اور واقعات کو نئے نئے معنی دیتا رہتا ہے۔ مثلاً جانور کے نزدیک چٹے کے پانی اور چاہ زمزم کے پانی میں کوئی فرق نہیں ہے حالانکہ کروڑوں انسانوں کے نزدیک آبِ زمزم نہایت مقدس پانی ہے۔ یہی حال عید، بقر عید، شبِ برات، محرم اور دوسرے تاریخی دنوں کا ہے کہ انسان کے لئے ان کی ایک خاص اہمیت ہے جب کہ جانوروں کے لئے سب دن یکساں ہوتے ہیں۔ انسان کے علاوہ کوئی دوسرا جانور دیوی دیوتا، بھوت پریت، جن شیطاں جنت دوزخ، جھاڑ پھینک، گنڈا تعویذ کا تصور بھی نہیں کر سکتا۔

انسان اور جانوروں کے نوعی فرق کی تشریح کرتے ہوئے کارل مارکس

نے مصنوعی دنیا کی تخلیق کو انسان کا بڑا کارنامہ قرار دیا ہے۔ وہ لکھتا ہے کہ  
 "جانوروں کا حیاتی عمل (LIFE ACTIVITY) ان کی کل زندگی ہوتا ہے۔

وہ اپنی ذات اور اپنے حیاتی عمل میں فرق نہیں کر سکتے۔ یعنی ان کا کام  
 فقط اپنے جسمانی وجود کو برقرار رکھنا ہوتا ہے۔ (شیخ سعدی نے  
 اسی نکتے کی طرف اشارہ کرتے ہوئے "زلیتن برائے خوردن" کا  
 بلیغ فقرہ استعمال کیا تھا) یہ درست ہے کہ انسان بھی اپنے وجود کو  
 برقرار رکھنے کے لئے کام کرتا ہے۔ لیکن وہ اپنی زلیت کو خوردن تک  
 محدود نہیں کرتا۔ بلکہ کام اس کے حیاتی عمل کا فقط ایک جز ہوتا  
 ہے۔ دوسرے یہ کہ انسان کا حیاتی عمل اس کی مرضی اور اوداے کا  
 پابند ہونا یعنی شعوری ہوتا ہے اور یہی باشعور حیاتی عمل اُسے  
 دوسرے جانوروں سے ممتاز کرتا ہے۔"

مارکس کے نزدیک انسان کی امتیازی خصوصیت یہ ہے کہ وہ اپنے  
 عمل سے نیچر کے پہلو پہ پہلو ایک نئی معروضی دنیا تخلیق کر لیتا ہے۔ گو بعض  
 دوسرے جانوروں میں بھی اس کی صلاحیت پائی جاتی ہے مثلاً پرندے گونسلے  
 تیار کرتے ہیں۔ چوہے بل اور گیڈٹ ماند کھودتے ہیں۔ شہد کی مکھیاں اور بھریں  
 جوتے بناتی ہیں لیکن انسان اور جانور میں فرق یہ ہے کہ جانور فقط اپنی یا  
 اپنے بچوں کی فوری ضرورتوں کے لئے یہ چیزیں پیدا کرتے ہیں۔ ان کا تخلیقی  
 عمل ایک انگا ہوتا ہے۔ اس کے برعکس انسان کا تخلیقی عمل اس کی جسمانی  
 ضرورتوں تک محدود نہیں رہتا۔ جانور فقط تخلیق ذات کرتا ہے، اپنے



آپ کو پیدا کرتا ہے۔ جانوروں کی تخلیق ان کے جسم کی فوری اور براہ راست کفالت کرتی ہے اور ان کے جسم کا جُز ہوتی ہے۔ اس کے برعکس انسانوں کی تخلیقات ان کے جسم سے الگ ہوتی ہیں۔ بلکہ یہ اوقات ان کی حریف بن جاتی ہیں۔ وہ خود اپنی تخلیقات کے غلام ہو جاتے ہیں۔

(ECONOMIC AND PHILOSOPHICAL MSS 1844

PAGES 75-76 LONDON 59)

اس تمہید کے بعد آئیے اب کچھ تذکرہ پاکستانی تہذیب کا ہو جائے۔ مگر یہاں پھر وہی سوال اُٹھے گا کہ آیا پاکستانی تہذیب نام کی کوئی شے ہے بھی؟ اگر ہے تو اس کا ماحلیہ کیا ہے؟ اس کو پہچانا کیسے جائے اور اس کی شخصیت کیسے متعین کی جائے؟ نیز کیا پاکستانی تہذیب کا ظہور بھی اسی دن ہوا جس دن پاکستان وجود میں آیا۔ یا اس خطے کے باشندے ہمراہ گت ۱۹۴۷ء سے پہلے بھی تہذیب سے آشنا تھے۔

یہ ایک تاریخی حقیقت ہے کہ پاکستان میں انسان چار لاکھ برس سے آباد ہے اور وہ اس طویل مدت میں پتھر کی تہذیب، کانے کی تہذیب اور لوہے کی تہذیب کے دور سے گزرا ہے۔ یہ بھی ایک مسلمہ امر ہے کہ اس دوران میں دھاوڑ، آریہ، ساکا، ایرانی، یونانی، کشن، ہن، عرب، ترک، افغان اور مغل قوموں کے لوگ وقفے وقفے سے یہاں آکر آباد ہوتے رہے ہیں۔ چنانچہ امری، موئن جو دڑو، ہڑپہ، ہیکسیلا، پشاور، ملتان، اوچھ، لاہور اور شمشاد وغیرہ میں ان قوموں کے تہذیبی آثار اب تک موجود ہیں۔ اہل

پاکستان کی تہذیب کا خیر انھیں پُرانی تہذیبوں کے قوام سے اٹھا ہے۔  
 پاکستانی تہذیب کے بارے میں عام طور پر دو نظریے پیش کئے جاتے  
 ہیں۔ پہلا نظریہ ان لوگوں کا ہے جو پاکستانی تہذیب کی اساس اسلام پر رکھتے  
 ہیں۔ ان کے نزدیک پاکستانی تہذیب سے مراد اسلامی تہذیب ہے اور  
 ان کا دعویٰ ہے کہ یہ اسلامی تہذیب اس دن وجود میں آئی جس دن  
 محمد بن قاسم نے راجہ داہر کو شکست دی لہذا محمد بن قاسم سے پیشتر کی تہذیب  
 سے ہمارا کوئی رشتہ نہیں ہے کیونکہ وہ کفار کی تہذیب تھی۔ محمد بن قاسم کی  
 اسلامی تہذیب کی روایت کو سلطان محمود غزنوی، شہاب الدین غوری اور  
 شہنشاہ ادرنگ زیب عالمگیر نے فروغ دیا۔ سلطنت مغلیہ کے زوال کے  
 زمانے میں شاہ ولی اللہ اور مجدد الف ثانی جیسے بزرگوں نے اسلامی  
 تہذیب کو باوجود حادثات کے جموں کوں سے بچایا۔ اور سرسید احمد خاں نے پتھر کی  
 اور مغرب پرست ہونے کے باوجود مسلمانوں میں قومی انفرادیت کا شعور پیدا  
 کر کے ہمیں خود شناسی کی طرف مائل کیا۔ اور بالآخر علامہ اقبال کی فکری کاوشوں  
 اور قائد اعظم کی مدبرانہ کوششوں سے پاکستان وجود میں آیا اس طرح  
 مسلمانوں کو دو ڈھائی صدی کے بعد پہلی بار اسلامی تہذیب کو ترقی دینے  
 کا موقع ملا۔ پاکستان کے سرکاری حلقوں کا کم از کم ابتدا میں یہی موقف تھا۔  
 اسلامی تہذیب کے اس نظریے کے مطابق زبانوں میں اردو، موسیقی میں  
 قوال، مصوبی میں چغتائی آرٹ، شاعری میں فردوسی اسلام حضرت  
 حفیظ جالندھری کا کلام، ناول میں اسلامی تاریخی ناول، فلموں میں آبا

حضور اودائی حضور کہنے والے رئیس نادے، فنِ تعمیر میں مغلیہ طرز کے گنبد و محراب، مردوں کے لباس میں جناح کیپ، شروانی اور چوڑی دار پاجامہ، اور عورتوں کے لباس میں عزارہ اسلامی تہذیب کی علامتیں قرار دی گئیں۔ ان دنوں تعلیم و تفریح کا سب سے موثر ذریعہ ریڈیو تھا۔ چنانچہ ریڈیو سے تو الیاں اور عارفانہ نظمیں دن رات نشر ہوتیں۔ بالخصوص علامہ اقبال کی۔ البتہ شاعر مشرق کے انقلابی شعروں کو ریڈیو اسٹیشن کے احاطے میں بھی داخل ہونے کی اجازت نہ تھی۔ ریڈیو والوں نے اسی پر اکتفا نہ کی۔ بلکہ کلاسیکی گانوں کے اُن ہندی بولوں کو بھی، مشرت بہ اسلام کہنا چاہا جو حضرت امیر خسروؒ اور میاں تان سین کے وقت سے مسلمان موسیقاروں کی زبان پر چڑھے ہوئے تھے۔ یہ ساری کوششیں ناکام ہو گئیں۔ کیونکہ ارباب اختیار نے نہ تو پاکستان کے باشندوں کے طرزِ معاشرت اور فکر و احساس کے نظام کا خیال کیا اور نہ ان کے تہذیبی تقاضوں کو درخورِ اعتنا سمجھا۔ اس کے علاوہ ان کا یہ نظریہ کہ تہذیب کا مادہ مذہب پر ہوتا ہے غیر تاریخی تھی۔ مذہب تہذیب کا جز تو رہا ہے اور ہو سکتا ہے مگر تہذیب کا کل تکبھی نہیں رہا ہے۔

اسلامی تہذیب سے اگر مراد اسلامی عقائد اور رسوم ہیں تو پاکستان کیا ایشیا اور افریقہ کے اکثر ملکوں میں اسلامی تہذیب موجود ہے۔ اس میں پاکستان کی کوئی تخصیص نہیں ہے بلکہ ہر ملک کا مسلمان ایک خدا کو مانتا ہے رسول اکرم صلم کو آخری نبی گردانتا ہے۔ قرآن کو کلام الہی تسلیم کرتا ہے۔

احادیث نبویؐ کو بطور سند پیش کرتا ہے۔ نماز، روزہ اور حج و زکوٰۃ کو مذہبی فریضہ سمجھتا ہے۔ عید، بقر عید کے تو بار مناتا ہے۔ اور حق تعالیٰ بسم اللہ اور نکاح کی رسمیں ادا کرتا ہے۔ تمام دنیا بالخصوص مغربی ایشیا کے مسلمانوں کے روایتی طرز فکر و احساس پر بھی اسلام کی چھاپ بہت گہری ہے اور ان کی تہذیبی قدروں، تلمیحوں، استعاروں اور علامتوں میں بھی بہت سی باتیں مشترک ہیں مگر اس اشتراک کے باوجود کوئی صحیح الدماغ شخص عربوں کی تہذیب اور انڈونیشی تہذیب کو ایک نہیں کہے گا۔ حالانکہ دونوں مسلمانوں کی تہذیبیں ہیں۔ اسی طرح ایران اور مراکش یا افغانستان اور سوڈان کی تہذیبیں یکساں نہیں ہیں۔ کیونکہ مذہب تہذیب کا جز تو ضرور ہے لیکن نہ تو تہذیب کی بنیاد مذہب پر قائم ہے اور نہ مذہب کے حوالے سے اس کو پہچانا جاسکتا ہے۔ اگر ایسا ہوتا تو مراکش سے ملایا تک مسلمانوں کی تہذیبوں میں کوئی فرق نہ ہوتا۔

یہ درست ہے کہ تہذیب کی تشکیل و تعمیر میں اب تک مذہب کو بہت دخل رہا ہے۔ مثلاً گندھارا کی تہذیب بدھ مت اور گوتم بدھ کی شخصیت سے بہت متاثر ہے۔ چنانچہ ٹیکسیلا کے عجائب گھر میں سنگ تراشی کے جتنے شاہکار موجود ہیں ان کا تعلق بدھ مت کے عقائد سے ہے۔ لیکن اسی عجائب گھر میں آپ کو گندھارا عہد کی مٹی اور دھات کے خوبصورت برتن، چاندی سونے کے زیورات، بچوں کے کھلونے، لکھنے پڑھنے کا سامان، ریل بٹے، ترازو اور باٹ، ہل اور چرخے، غرض کہ ان تمام چیزوں کے نمونے مل جائیں گے



جو گندھارا کے لوگ ہمدمت سے پہلے بھی بناتے تھے۔ ان چیزوں کا ہمدمت سے کوئی تعلق نہیں ہے۔

اسی طرح قرون وسطیٰ کی مغربی تہذیب پر حضرت عیسیٰ اور مسیحی پیشواؤں کی شخصیت کی گہری چھاپ ہے۔ اہل مغرب کی موسیقی، مصوری، مجسمہ سازی اور دیگر علوم و فنون مسیحی عقائد کے اظہار سے برتر ہیں۔ پھر بھی یہ اعتقادی مظاہر پوری مغربی تہذیب کے ذہنی اور مادی تخلیقات کا فقط ایک جز ہیں۔ یہی حال ہماری تہذیب کا ہے۔ عید بقرعید کے تیوہار، میلاد شریف، اور شبیرات کی رویتیں، پیروں کے عرس، محرم کی مجلسیں، نعتیہ تصنیفے اور مسدس، مرثیے اور سلام، یوسف زلیخا کے قہقہے، امیر حمزہ کی داستانیں، مسجدوں کا جشن تعمیر اور ان کے دلکش نقش و نگار، طرزے اور دسیلیاں، فنِ خطاطی کے پیچ و خم غرض کہ ہماری تہذیب کے ہر کثرت پہلو ایسے ہیں جن کا سرچشمہ ہمارے مذہبی عقائد اور رسوم ہی ہیں۔

مگر پاکستانی تہذیب کو اسلامی تہذیب سے تعبیر کرنے والے یہ بھول جاتے ہیں کہ یہاں کی تہذیب کے غالب عناصر کا اسلام سے دور کا بھی واسطہ نہیں ہے۔ ہماری زبان اور بولیاں، ہماری خوراک اور پوشاک، ہمارا اڈھنا، پچھوٹا، ہمارے آلات و اوزار، ہمارا طرز تعمیر، ہماری موسیقی اور مصوری ہماری شاعری، ہمارا ادب، ہمارے رسم و رواج، کسی کا تعلق عہد رسالت کی مدنی یا مکی تہذیب سے نہیں ہے۔ اور نہ پاکستانی تہذیب عرب تہذیب کے قالب میں ڈھالی جاسکتی ہے۔ اس فرق کو مذہب کے معیار پر پرکھا

ہیں جاسکتا بلکہ یہ فرق دونوں ملکوں کے طبعی حالات اور طرزِ بود و ماند میں فرق کا نتیجہ ہے۔ برطانیہ یا امریکہ کا باشندہ مسلمان ہو جانے کے بعد بھی اپنی روایتی تہذیب کو ترک نہیں کر سکتا اور نہ اسلام اس سے یہ مطالبہ کرتا ہے کہ تم کوٹ پتلون پہنا، کانٹے چھری سے کھانا، انگریزی فلمیں دیکھنا، انگریزی گانے گانا اور کلبوں میں رقص کرنا چھوڑ دو۔

دوسرا نظریہ ان لوگوں کا ہے جو پاکستانی تہذیب کے وجود سے انکار کرتے ہیں۔ وہ پاکستان کو ایک ریاست تو تسلیم کرتے ہیں اور اس کی سالمیت کے حق میں بھی ہیں لیکن وہ پاکستان کو تہذیبی اکائی نہیں مانتے۔ ان کا کہنا ہے کہ پاکستانی تہذیب کوئی شے نہیں ہے بلکہ پاکستان میں کئی علاقائی تہذیبیں ضرور موجود ہیں۔ اور ان تہذیبوں کی زبان، ادب، ناپ، کمانے، رسم و رواج، تاریخی روایتیں اور سماجی قدیم ایک دوسرے سے جدا ہیں۔ دوسرے یہ کہ علاقائی تہذیبیں پاکستان کے قیام سے ہزاروں سال پیشتر سے رائج ہیں۔

پہلے نظریہ کی تبلیغ کرنے والے پاکستان کی تہذیبی وحدت پر اصرار کرتے ہیں۔ ان کو وحدت میں کثرت کا منظر نہیں دکھائی دیتا۔ دوسرے نظریے کے علمبردار کثرت پر اصرار کرتے ہیں۔ ان کو کثرت میں وحدت نظر نہیں آتی۔ ان دونوں نظریوں میں شروع دن سے ٹکرا ہو رہی ہے اور ابھی تک جاری ہے۔ یہ ٹکراؤ اصل دو متضاد سیاسی اور سماجی طرزِ عمل کا فکری پرتو ہے۔ پہلے نظریے کا ڈانٹا مضبوط مرکز سے ملتا ہے اور دوسرے

۱ صوبائی خود مختاری سے۔ وہ حلقے جن کا خیال ہے کہ زیادہ سے زیادہ اختیارات مرکز کے پاس ہونے چاہئیں۔ تہذیبی وحدت کی حمایت کرتے ہیں۔ وہ حلقے جو صوبائی خود مختاری کے حق میں ہیں علاقائی تہذیبوں کی ترویج و ترقی پر زور دیتے ہیں کیونکہ ان کا خیال ہے کہ علاقائی تہذیبوں کو صوبائی خود مختاری کے بغیر فروغ پانے کا موقع نہیں مل سکتا۔ عجیب بات ہے کہ تحریک پاکستان کے رہنما قیام پاکستان سے پیشتر صوبائی خود مختاری کی حمایت بڑی شد و مد سے کرتے تھے اور وفاقی مرکز کو کم از کم اختیارات سونپنے کے حق میں تھے مگر پاکستان قائم ہو جانے کے بعد ان رہنماؤں نے اپنا موقف بدل دیا اور مرکز کو زیادہ سے زیادہ اور صوبوں کو کم سے کم اختیار سونپنے پر اصرار کرنے لگے۔

یہ بھی ایک دلچسپ مگر عبرت آموز تاریخی حقیقت ہے کہ مضبوط مرکز اور صوبائی خود مختاری کے حامیوں کے درمیان پہلی قوت آزمائی تہذیبی کے میدان میں لسانی فسادات کی شکل میں ہوئی۔ مضبوط مرکز کے علم بردار نہ تو مشرقی بنگال کو صوبائی خود مختاری دینے پر راضی تھے اور نہ بنگالیوں کی تہذیبی اور لسانی انفرادیت کو تسلیم کرتے تھے۔ اُن کی دلیل یہ تھی کہ پاکستان ایک مسلم قوم ہے اور چونکہ اُردو زبان اسلامی تہذیب کی علامت ہے لہذا اُردو زبان کو پاکستان کی واحد قومی زبان بننے کا حق حاصل ہے۔ بنگال کے لوگ اس دلیل کو ماننے کے لئے تیار نہ تھے اور جب مرکز نے تہذیبی وحدت کے اصولی کو طاقت کے زور پر منوانا چاہا تو ٹوٹا کہ میں

لسانی فسادات کا لاوا پھوٹ پڑا۔ اس جھگڑے میں نو دہ لائین کی وزارت گئی سو گئی، بچاڑی اُردو زبان کو جس کو بنگالی مقدس زبان سمجھ کر سیکھتے تھے۔ دیں نکالا بل گیا۔ بنگالی قوم کے لئے اُردو زبان اسلامی تہذیب اور قومی وحدت کی علامت بننے کی بجائے بیرونی اقتدار کی قابل نفرت نشانی بن گئی۔ تب مضبوط مرکز کے حامیوں کی طرف سے ایک یونٹ کا شوشہ چھوڑا گیا۔ ایک یونٹ کے جواز میں کسی نے دریائے سندھ کے حوالے سے مغربی پاکستان کی معاشی اور جغرافیائی وحدت کو بطور دلیل پیش کیا اور کسی نے موئن جو دڑو کی تہذیب کا سہارا لیا۔ اس کے باوجود جب سندھ اور سرحد کے نامزدوں نے قومی اسمبلی میں اس تجویز کو منظور کرنے میں پس و پیش کیا تو سرحد کی وزارت توڑ دی گئی اور قومی اسمبلی کے اسپیکر میر غلام علی تاپپور کو سندھ کے ایک دُور افتادہ گاؤں میں نظر بند کر دیا گیا۔ مغربی پاکستان ایک وحدت بن گیا۔ اور مشرقی بنگال کا نام بدل کر مشرقی پاکستان رکھ دیا گیا۔ مضبوط مرکز کے طرفداروں کا خیال تھا کہ صوبوں کو توڑنے اور سرکاری کاغذات سے پنجاب، سندھ، سرحد اور بلوچستان کا نام خارج کر دینے سے کم از کم مغربی پاکستان ایک سیاسی اور تہذیبی وحدت بن جائے گا اور لوگ اپنی علاقائی تہذیبوں کو رفتہ رفتہ بھول جائیں گے۔ لیکن یہ ان کی بھول تھی۔ علاقائی تہذیبوں نے ایک یونٹ کے حامیوں کو کبھی معاف نہیں کیا۔ بلکہ حقیقت یہ ہے کہ علاقائی تہذیبوں کا احیاء ایک یونٹ کے زمانے ہی میں شروع ہوا۔ ایک یونٹ کے قیام سے علاقائی تہذیبوں کو جو خطرہ پیدا ہو گیا تھا اس کو سیاست دانوں



سے کہیں زیادہ شدت سے ادیبوں، دانش ور اور فن کاروں نے محسوس کیا۔  
 اب یوں ہوا کہ ایک گروہ تو پاکستانی قوم کی تہذیبی شخصیت کو اسلامی  
 تعلیمات اور اسلامی تاریخ کے حوالے سے متعین کرنے میں مصروف ہو گیا اور دوسرے  
 گروہ نے جس کو اپنی علاقائی تہذیب عزیز تھی اپنی تہذیبی میراث کی تلاش شروع  
 کر دی۔ اور اپنی اصل پہچاننے کے لئے اپنی زمین سے ناکوتا چوڑنے کی کوشش  
 کرنے لگا۔ پہلے گروہ کے پاس وسائل بہت تھے۔ اس کو سرکار اور باری سرپرستی  
 بھی حاصل تھی۔ ابلاغ کے تمام ذرائع بھی اُس کے تصرف میں تھے۔ ریڈیو، ٹیلیوژن  
 اخبار، فلمی صنعت سب جگہ اسی گروہ کا حکم چلتا تھا اور اُس کے پاس ایسے عالم  
 اور فن کاروں کے ضمیر کو خریدنے کے لئے اسباب کی کمی بھی نہ تھی۔ اس کے  
 مقابلے میں علاقائی تہذیبوں کی خدمت کرنے والے ہر اعتبار سے بہت ہی دست  
 تھے۔ پھر بھی ہم دیکھتے ہیں کہ گزشتہ بارہ پندرہ سال کے اند لوگوں میں  
 اپنی مادی نیان، مادی ادب اور مادی تہذیب کو دست برد سے بچانے  
 اور اس کے نقوش کو چمکانے، نکھارنے کا جذبہ بڑی تیزی سے ابھرا ہے۔  
 پنجابی، سندھی، پشتو اور بلوچی زبانوں میں شعر کہنے، کہانیاں اور مضامین  
 لکھنے اور سارے ادب و کتابیں شائع کرنے اور ادبی انجمنیں بنانے کا رواج بڑھا  
 ہے۔ لوک گیت، لوک کہانی، لوک ناچ مقبول ہوئے ہیں۔ اور دیہات کی  
 گھریلو دستکاریاں ڈھونڈ ڈھونڈ کر جمع کی جا رہی ہیں بلکہ خوش حال طبقوں کے  
 فیشن میں داخل ہو گئی ہیں۔ اب سے دس پندرہ برس پہلے یہاں شاید تو میں  
 ایک فلم پنجابی یا کسی دوسری علاقائی زبان میں ہو ورنہ سب فلمیں اردو

میں بنتی تھیں۔ آج صورت حال یہ ہے کہ نوے فیصد فلمیں پنجابی زبان میں بنتی ہیں۔ یہ فلمیں فنی لحاظ سے تو اعلیٰ درجے کی نہیں ہوتیں لیکن عام تماشا خانے ان کو بہت پسند کرتے ہیں۔

ایک یونٹ ٹوٹنے اور صوبوں کی بحالی کے بعد سے علاقائی زبان، ادب اور فنون کو ترقی دینے کا شوق اور بڑھا ہے۔ بلکہ غور سے دیکھا جائے تو پتہ چلے گا کہ ایک یونٹ کو توڑنے میں تہذیبی احوار کی تحریک نے بڑا اہم کردار ادا کیا ہے۔

لیکن ہمیں یہ بات بھی اچھی طرح ذہن نشین کر لینی چاہیے کہ پاکستانی تہذیب خواہ آپ اس کو اسلامی یا قومی تہذیب کے نام سے تعبیر کریں یا علاقائی تہذیبوں کا مرقع کہیں ارتقا کے ایک نئے دور میں داخل ہو چکی ہے۔ یہ دور صنعتی تہذیب یعنی بجلی، گیس، اور تیل سے چلنے والی خود کار مشینوں کا دور ہے۔ اس کے بڑھتے ہوئے غلبے کو اب کوئی طاقت روک نہیں سکتی۔ اس صنعتی تہذیب کا اثر ہماری زندگی کے ہر پہلو پر پڑ رہا ہے۔ اور کیا شہری کیا دیہاتی سبھی اس کو قبول کرنے پر مجبور ہوتے جا رہے ہیں۔

صنعتی تہذیب سے پیشتر کی تہذیبیں چاہے وہ مومن جہدڑ و اور ٹیکسلا کی تہذیبیں ہوں یا عربوں، ترکوں، ایرانیوں اور مغلوں کی تہذیبیں یا علاقائی تہذیبیں سب کی سب زرعی تہذیبیں تھیں۔ ان کے فکر و فن، اوصاف و حیات کا سامان نظام کھیتی باڑی سے وابستہ تھا۔ ان کے ناچ گانوں سے، گیتوں، نظموں اور کہانیوں سے، موسیقی تیو ہاروں اور کیلوں سے، ان کی

گھریلو دستکاریوں سے زمین کی مہک آتی تھی۔ اُن کے تخلیقی محرکات بازاری نہ تھے بلکہ فن کاروں کے جمالیاتی ذوق کے اظہار میں افادیت اور عقیدت کا جذبہ کارفرما ہوتا تھا۔ یا اپنے خیالات یا حتی تجربات میں دوسروں کو شریک کرنے کی خواہش۔

صنعتی تہذیب کا نظام خود کار مشینوں کی مصنوعات کے گرد گھومتا ہے مگر فیکٹری کا مالک یا فیکٹری میں کام کرنے والا مشاعرہ ان مصنوعات کو اپنے ذاتی استعمال کے لئے نہیں تیار کرتا بلکہ سارا مال بازار میں بیچنے کے لئے بناتا ہے۔ گویا صنعتی تہذیب میں ہر شے بازاری چیز ہو گئی ہے۔ اسی وجہ سے ادب فن علم و ہنر اور اخلاق و محبت کے رشتے سب نفع اور نقصان کی ترانہ ہیں تو لے جا رہے ہیں بلکہ بازاری رشتے ہو گئے ہیں۔ غالب نے شاید اسی جہان پر طنز کرتے ہوئے کہا تھا کہ

غارت گر ناموں نہ ہو گر ہو کس نہ

کیوں شاہدِ گل باغ سے بازار میں آئے

باغ سے بازار تک پہنچنے میں شاہدِ گل اور انسان کے رشتے میں جو تبدیلی ہوتی ہے وہ صنعتی نظام کے ہر شعبہ حیات میں نمایاں ہے۔

مشینی مصنوعات کی پہلی خصوصیت ان کی ہمہ گیری ہے۔ یعنی مصنوعات موبائی یا ملکی سرحدوں کو خاطر میں نہیں لاتیں بلکہ انھوں نے پوری دنیا کو اپنے جال میں جکڑ لیا ہے۔ چنانچہ مشین کی بنی ہوئی چیزیں پاکستان کے پس ماندہ اور دُور افتادہ گاؤں میں بھی استعمال ہونے لگی ہیں۔ دوسری

خصوصیت ان مصنوعات کی یکسانیت ہے یعنی جس قسم کی چیزیں کراچی کے بازاروں میں بکتی ہیں اُسی قسم کی چیزیں ملک کے دوسرے شہروں اور قصبوں میں بھی فروخت ہوتی ہیں۔ جو اخبار رسالے، کتابیں، گراموفون ریکارڈ، ریڈیو کراچی میں دستیاب ہوتے ہیں وہ دوسری جگہوں پر بھی آسانی سے حاصل کئے جاسکتے ہیں۔ ریڈیو اولٹی وی اور اخباروں، رسالوں کے ذریعہ دنیا بھر کی سیاسی اور تہذیبی سرگرمیوں کی روداد دیہاتوں میں بھی سنی جاسکتی ہیں بلکہ اب تو ہمارے شوقین مزاج مزدوروں کا شتکار بھی کام کرتے وقت ریڈیو پر فلمی گانے سنتے رہتے ہیں۔ اس یکسانیت کی وجہ سے سندھ، سرحد، پنجاب اور بلوچستان کے باشندوں کے رہن سہن میں بھی رفتہ رفتہ یکسانیت آتی جاتی ہے اور ان کے مزاج اور مذاق بھی ایک دوسرے سے قریب ہوتے جاتے ہیں۔ صنعتی نظام جس رفتار سے ملک میں ترقی کرے گا اسی رفتار سے یہاں کے باشندوں میں صنعتی تہذیب کی یک جہتی کا غلبہ بھی بڑھے گا۔

اب سوال یہ ہے کہ اس صنعتی تہذیب کے دور میں ہماری قومی تہذیب اور علاقائی تہذیبوں کا انجام کیا ہوگا؟ قومی تہذیب کی شخصیت کا تو ابھی تک سراغ ہی نہیں ملا ہے۔ چنانچہ حال ہی میں اسلام آباد میں وزارت تعلیم کی طرف سے قومی تہذیب کے مسئلے پر جو سیمینار ہوا تھا وہ بھی قومی تہذیب کی شناخت میں ناکام رہا ہے۔ لہذا قومی تہذیب کے مستقبل کے بارے میں کچھ کہنا عبث ہوگا۔ البتہ علاقائی تہذیبوں کو ہم ان کے ادب، آرٹ



زبان اور ہنر کے حوالے سے آسانی سے پہچان لیتے ہیں۔ لہذا ان کے مستقبل کے بارے میں پیش قیاسی ہو سکتی ہے مگر کیا علاقائی تہذیبوں میں صنعتی تہذیب کو ترک دیتے یا اس کا مقابلہ کرنے کی صلاحیت موجود ہے؟ دوسرے ملکوں کی تاریخ اس سوال کا جواب نفی میں دیتی ہے۔ لیکن یہ ضرور ممکن ہے کہ ہم اپنی علاقائی تہذیبوں کو صنعتی تہذیب سے ہم آہنگ کر لیں۔ اور صنعتی تہذیب کی جو برکتیں ہیں ان کی مدد سے علاقائی تہذیبوں کو اور فروغ دیں۔ علاقائی تہذیبوں کی بے جان اور سوکھی ہوئی ٹہینوں کو کاٹ دیں اور توانا اور تندرست شاخوں کو صنعتی تہذیب کے کھاد پانی سے سیراب کر دیں تاکہ ان بوٹوں میں جو پھول کھلیں ان میں زمین کی خوشبو بھی ہو اور انسانی ہنرمندی کا رنگ بھی۔

(نومبر ۱۹۷۲ء)

## اشاریہ

" آ "

آفریدی - ۱۰۷ - ۳۱۱ آکاش پتر - ۱۴۴

آکسفورڈ - ۳۸۴

آگرہ - ۱۵ - ۱۹۶ - ۲۰۴ - ۲۲۳ - ۲۲۴

۲۵۴ - ۲۵۹ - ۲۶۲ - ۲۶۸ - ۲۷۱ - ۲۷۲

۲۷۶ - ۲۸۳ - ۲۸۴ - ۲۸۵ - ۲۹۵

۳۰۷ - ۳۰۹ - ۳۵۲ - ۳۵۵ - ۳۵۷

۳۵۹ - ۳۶۲ - ۳۶۴ - ۳۶۵ - ۳۶۵

۳۶۹ - ۳۷۰

آم - ۱۶۵ - ۲۵۱ - ۲۷۵

آمو - ۱۳۴ دیبا ۱۳۴ آنحضرت صلعم - ۲۲۶

۲۲۸ - ۳۲۳ - ۳۲۸ - ۳۴۱

آندیشترتھ - ۲۰۸ - ۲۰۸ آنندی - ۲۴۲

آنندی بیل - ۱۳۶ آداگون - ۹۰۱

۱۰۳ - ۱۰۳ - ۱۰۶ - ۱۱۹ - ۱۲۶ - ۱۲۷ - ۱۲۷

آئین اکبری - ۴۵ - ۲۹۳ - ۲۹۵

۲۹۶ - ۳۰۰ - ۳۲۴ - ۳۵۵ - ۳۶۱

" ب "

ابالی - ۱۴۶ - ابراہیم - حاجی - ۲۹۸

ابراہیم ادم - ۱۸۷ - ابراہیم بابا افغانی -

شیخ - ۳۲۱ - ابراہیم غزنوی - ۱۸۳

ابن اثیر - ۱۶۶ - ۱۶۸ - ابن بطوطہ - ۲۵۷

آب کوثر - ۱۶۸ - ۱۹۵ - ۱۹۹

آبیانہ - ۳۶۷ - آ - ۱۱۸

آبشار البیلاد - ۱۶۹ آداب التسلط - ۱۹۹

آدم - حضرت ، ۵۸ - ۲۰۹

آدم شاہ ، میاں ، ۳۲۹

آندبا نجان - ۱۸۶ - ۲۷۶

آریہ - ۹۶ - ۱۱۱ - ۱۳۹

آرنیٹس ہنس - ۱۲۷

آریا - ۵ - ۳۳ - ۵۱ - ۷۸ - ۷۹

۸۰ - ۷۹ - ۷۸ - ۷۷ - ۷۶ - ۷۵

۸۳ - ۸۴ - ۸۵ - ۸۶ - ۸۷ - ۸۸

۸۹ - ۹۰ - ۹۱ - ۹۲ - ۹۳ - ۹۴ - ۹۵

۹۶ - ۹۷ - ۱۰۲ - ۱۰۳ - ۱۰۴ - ۱۰۵

۱۰۶ - ۱۱۳ - ۱۱۴ - ۱۱۶ - ۱۱۷ - ۱۱۸

۱۲۳ - ۱۳۱ - ۱۳۲ - ۱۳۵ - ۱۴۸ - ۱۵۴

آریان - فلسفی - ۱۱۰ آریہ ویت - ۳۱

آزاد - مولوی محمد حسین ، ۲۹۹ - ۳۰۰

آسام - ۹۷ آستانی - ۲۵۹ آسمان - ۲۷۷

۹۰ - ۳۳۰ - آغاز محمد - ۳۵۵

اس اشاریہ کے لئے مصنف جناب سید جعفر اتہد کلامنوں ہے۔



اردن - ۹۰ - ۳۴۱ - اردو - ۱۳۰  
 ۱۴ - ۱۵ - ۸۸ - ۱۹۳ - ۲۱۲ - ۲۲۸ -  
 ۲۵۲ - ۳۳۵ - ارساکا - ۱۴۳ -  
 ارسطو - ۵ - ۳۸۰ - ارضیات ۳۸۴  
 آرگنٹ - ۳۵۸ - اردو - ۱۵۲ - ۱۵۳ -  
 اردو - ۳۴ - ارباب - ۱۴۳ - ازبیک - ۱۲ -  
 ازبیک - عبداللہ خان - ۳۰۶ -  
 اسپارٹا - ۱۳۸ - اسپاسی (قوم) ۱۳۳ -  
 اسپالا - ۱۳۳ - اسپانویا - ۳۸۵ -  
 اسپین - ۳۸ - ۳۸۴ - استاد حسین - ۳۴۹ -  
 استاد دامن - ۱۸۳ - استاد طائی ۳۵۵ -  
 استاد منصور - ۳۴۹ - استخراجی طریقہ فکر -  
 ۳۸۵ - استرالیو - ۶۸ -  
 استقرانی طریقہ فکر - ۳۸۵ - آبنوبل -  
 ۲۸۳ - ۳۰۱ - ۳۴۴ - استوپا - ۱۲۲ - ۱۳۸ -  
 ۱۳۵ - ۱۴۰ - ۱۴۱ - ۱۴۳ - ۱۴۴ - ۱۴۵ -  
 ۱۴۵ - ۱۴۶ - ۱۴۷ - ۱۵۳ -  
 اسیٹم ایجن - ۳۸۳ - اسرار الحق والحق -  
 ۱۸۴ - اسکندہ - ۱۵۲ -  
 اسلام - ۴۸ - ۱۴۹ - ۱۵۱ - ۱۵۶ -  
 ۱۵۸ - ۱۵۹ - ۱۶۲ - ۱۶۸ - ۱۸۸ -  
 ۱۹۱ - ۱۹۸ - ۲۰۱ - ۲۰۲ - ۲۱۰ - ۲۱۱ -  
 ۲۱۶ - ۲۲۳ - ۲۲۵ - ۲۲۶ -

۲۲۷ - ۲۲۸ - ۲۲۹ - ۲۳۰ - ۲۴۷ -  
 ۲۴۹ - ۳۰۵ - ۳۲۲ - ۳۲۳ - ۳۲۹ - ۳۳۶ -  
 ۳۵۸ - اسلام خان - ۳۶۶ -  
 اسماعیل - ۱۵۹ - اسمیل بخاری - شیخ ۱۸۶  
 اسماعیل خان - ۲۰۵ - اسماعیلی - ۱۵۹ -  
 ۱۶۲ - ۱۶۳ - ۱۶۴ - ۱۸۸ - ۱۸۹ - ۱۹۲ -  
 ۲۰۸ - اسماعیلی - سید امام البین - ۲۰۹  
 اسمعیلیہ (فرقہ) ۳۱۱ - آئینہ دوست ۳۲۱  
 انسود - بحر - ۱۰۶ - انسود (اشود) ۷۵  
 ۷۶ - ۷۷ - ۷۸ - ۷۹ - ۸۰ - ۸۱ -  
 ۸۲ - ۸۹ - ۹۳ - ۹۵ -  
 اسور گھیتہ - ۷۷ - اسوریانا - ۷۸ -  
 اسوکا (قوم) ۱۳۳ - آشوریہ - ۹۸ -  
 اشتراکی - ۶۰ - ۶۸ - ۹۶ - ۱۶۱ -  
 اشوک - ۹۱ - ۹۶ - ۱۲۱ - ۱۲۲ -  
 ۱۹۳ - ۲۱۳ - ۲۱۴ - ۲۱۹ - ۳۱۶ -  
 اشوری - ۱۳۸ - اشوک - ۹۶ -  
 ۱۱۳ - ۱۲۱ - ۱۲۲ - ۱۲۴ - ۱۲۸ -  
 ۱۳۹ - ۱۴۰ - ۱۴۵ -  
 اشوک کی لاٹ ۱۱۲ - آشوگوش - ۱۳۵  
 اصفہانی - ۳۷۷ - اصوتی تبریزی -  
 مولانا، ۳۵۵ - اطالوی - ۱۲ -  
 ۳۷۸ - اعتماد الدولہ - منقرہ - ۳۹۶ -



- الاستخری - ۱۶۶ - ۱۶۷ - ۲۳۹ -  
 الاشری - ۱۷۸ - اللیلان - ۱۸۷ -  
 البیان - ۱۸۷ - البیرونی - ۱۶۷ - ۳۲۳ -  
 البتگین - ۱۸۲ - التمش - شمس الدین ،  
 ۱۹۳ - ۱۹۷ - ۱۹۸ - ۲۰۰ - ۲۲۵ - ۲۵۵ -  
 ۳۰۵ - الخزیری - ۳۲۲ -  
 " الرعاية بحقوق الله " ۱۸۷ -  
 الرقوم الهندیہ - ۱۷۶ - الزیتہ - حکمہ ۲۸۱ -  
 الخلیف - ۳۵۸ - الغلیلہ - ۱۷۷ - الفهرست ۱۶۷ -  
 الکندی - ۳۲۲ - البحر - ۳۸۰ -  
 المقدسی - ۱۶۳ - ۱۶۶ - ۱۶۷ - ۲۳۶ -  
 المنصور - خلیفہ - ۱۵۸ - الشیخ - ۱۷۸ -  
 النور - ۱۱۳ - ۱۶۸ - الہ آباد - ۱۱۲ -  
 ۲۰۵ - ۲۱۲ - ۲۱۳ - ۲۱۵ - ۲۷۳ -  
 البیہیم - ۱۶۲ - الشہ - ۲۰۷ - ۲۰۸ -  
 ۲۷۸ - ۳۷۸ - الهند والسندھ - ۱۷۶ -  
 الی (دگرہ) ۲۵۵ - الیاس - مولوی ۲۲۹ -  
 الیساخادی - ۲۵۷ - ایمی - راجہ - ۱۱۳ -  
 امرارتیس - ۳۷۷ - امرت - ۲۱۹ - امرتسر ۳۱۹ -  
 امرکیہ - ۲۱ - ۳۲۳ - ۳۷۸ - ۳۳۸ -  
 امری نل (تہنریب) ۶۱ - ۶۲ - ۶۳ - ۶۵ -  
 اموی - ۳۶ - ۷۳ - ۱۵۱ - ۱۷۳ -  
 ۱۷۳ - امیر حمزہ - ۳۲۲ -  
 اعجاز خسروی - ۲۵۷ - اعز الدین -  
 خواجہ - ۲۲۵ - ۲۲۶ - افریقہ - ۵۸ - ۱۶۱ -  
 افغان - ۱۹۵ - ۲۰۲ - ۲۰۳ - ۲۰۵ -  
 ۲۰۷ - افغان پورہ - ۲۰۲ -  
 افغانستان - ۱۲۱ - ۱۲۸ - ۱۳۵ - ۱۴۲ -  
 ۲۷۳ - افلاطون - ۵۰ - ۵۷ - ۱۲۵ -  
 ۱۲۶ - ۱۲۷ - ۳۲۳ - ۳۲۴ - اقبال نامہ ۳۲۸ -  
 اقطاع - ۲۳۳ - اقلیدی - ۱۷۳ - ۲۶۵ -  
 ۲۶۶ - ۲۹۵ -  
 اکبر - جلال الدین ، ۲۲۲ - ۲۲۳ - ۲۶۰ -  
 ۲۶۶ - ۲۷۶ - ۲۷۷ - ۲۷۸ - ۲۸۰ -  
 ۲۸۱ - ۲۸۵ - ۲۹۲ - ۲۹۵ - ۲۹۶ -  
 ۳۰۰ - ۳۰۱ - ۳۰۲ - ۳۰۵ - ۳۰۶ - ۳۰۷ -  
 ۳۰۸ - ۳۰۹ - ۳۱۲ - ۳۱۵ - ۳۱۸ -  
 ۳۱۹ - ۳۲۰ - ۳۲۱ - ۳۲۵ - ۳۲۷ - ۳۲۸ -  
 ۳۲۹ - ۳۳۵ - ۳۳۶ - ۳۳۷ - ۳۳۸ -  
 ۳۴۰ - ۳۴۵ - ۳۴۷ - ۳۴۹ - ۳۵۰ -  
 ۳۵۱ - ۳۵۶ - ۳۶۸ - ۳۶۹ - ۳۷۰ -  
 ۳۷۱ - ۳۷۲ - ۳۷۳ - ۳۷۴ - ۳۷۵ -  
 ۳۷۶ - ۳۷۷ - ۳۷۸ - ۳۷۹ - ۳۸۰ -  
 اکبر نامہ (فیضی سرمنہدی) ۳۰۰ -  
 اکبری دہلوی - ۳۶۸ - ۳۶۹ - ۳۷۹ -  
 ال - ۷۱ - الاراکلاما - ۱۱۶ -



۳۵۵-۳۶۰-۳۶۳-۳۶۴-۳۶۶-

ایٹ انڈیا کمپنی- ۳۵۰-۳۶۳-۳۸۰-

ایشور- ۴۱-۴۰-۴۱۳-۴۱۴-

ایشیا- ۸۶-۹۰-۱۳۱-۱۲۹-۱۳۵-

۲۹۲-۳۴۳-۳۸۶-ایشیائے کوچک-

۱-۶-۱۲۵-۱۳۸-ایگم نان، ۱۲۴-

ایل خانی- ۳۲۲-۳۲۳-

لیٹ ڈیوڈسن- ۱۵۲-ایلیٹ- ۱۲۹-

ایمیوڈ کالیں- ۱۰۳-۱۰-انجیل- ۱۲۵-

۵۲-انیکساندر- ۱۰۳-۱۲۵-

(ب)

بابا سورداس ۳۵۵

بابر سلطان، ۱۳۰-۲۰۰-۲۲۲-

۲۶۹-۳۶۰-۳۶۱-۳۶۲-۳۶۳-

۳۶۶-۳۶۷-۳۶۸-۳۶۹-

۳۹۵-۳۰۰-۳۰۵-۳۱۱-۳۳۰-

۳۲۳-۳۵۸-۳۵۹-۳۶۰-

۳۶۶-۳۸۸-۳۸۹-۳۹۰-

۳۵۹-۳۶۰-۳۶۱-۳۶۲-

۳۶۶-۳۶۷-۳۶۸-۳۶۹-

۳۶۹-۳۷۰-۳۷۱-۳۷۲-

۱۳۰-۱۳۱-۱۳۲-۱۳۳-

۱۳۴-۱۳۵-۱۳۶-۱۳۷-

بارہ گنبد- ۲۶۴-۲۶۵-۲۶۶-

بارہ ملا- ۹۰-۹۱-۹۲-

۲۶۳-۲۶۴-۲۶۵-۲۶۶-

۳۶۱-۳۶۲-۳۶۳-

باترین ملا علی- مولانا، ۳۳۸-۳۳۹-

باتر کشمیری، ملا، ۳۲۰-۳۲۱-

۳۲۳-۳۲۴-۳۲۵-

۳۱۹-۳۲۰-۳۲۱-

۳۱۰-۳۱۱-۳۱۲-

۳۲۹-۳۳۰-۳۳۱-

۳۵۱-۳۵۲-۳۵۳-

۳۸۳-۳۸۴-۳۸۵-

۱۸۲-۱۸۳-۱۸۴-

۲۴۴-۲۴۵-۲۴۶-

۲۹۸-۲۹۹-۳۰۰-

۳۰۳-۳۰۴-۳۰۵-

۲۵۰-۲۵۱-۲۵۲-

۱۱۲-۱۱۳-۱۱۴-۱۱۵-

۱۲۱-۱۲۲-۱۲۳-۱۲۴-

۱۴۰-۱۴۱-۱۴۲-۱۴۳-

۱۴۴-۱۴۵-۱۴۶-

۲۴۵-۲۴۶-۲۴۷-

۲۴۸-۲۴۹-۲۵۰-

- برٹش میوزیم - ۱۹۲ - برصغیر - ۸۳ -  
 ۸۵ - ۹۶ - ۱۰۳ - ۱۱۲ - ۱۲۳ - ۱۲۴ -  
 ۱۳۸ - ۱۳۹ - ۱۵۶ - ۱۶۷ - ۱۷۹ - ۱۸۱ -  
 ۲۲۳ - ۲۲۸ - ۲۵۳ - ۳۲۴ - ۳۲۶ -  
 ۳۳۹ - ۳۷۱ - ۳۷۵ -  
 برطانیہ - ۱۶ - ۱۷ - ۳۳ - ۲۸۱ -  
 ۲۸۹ - ۳۷۸ - ۳۸۲ - ۳۸۴ - ۳۸۵ -  
 ۳۸۸ - برطانوی - ۱۲ - ۳۵۰ -  
 ۳۸۷ - ۳۸۸ - برطانوی رائل سوسائٹی،  
 ۳۸۴ - برقیات - ۳۸۳ -  
 برقی گرنز - ۷۶ - برٹش اکیڈمی - ۱۸۳ -  
 برہاء - ۹۷ - ۱۳۳ - ۱۳۸ -  
 برہکی - ۱۷۶ - برنیز ڈاکٹر فرانسس،  
 ۲۸۰، ۲۸۹ - ۳۸۶ - برنی حسین -  
 ۲۴۸ - برنی ضیاء الدین - ۱۹۹ - ۲۴۴ -  
 ۲۵۷ - ۲۵۸ - برہمی - ۱۴۸ -  
 برہما - ۷۹ - ۹۵ - ۱۰۱ - ۱۰۲ - ۱۰۶ -  
 ۱۱۸ - ۲۰۸ - برہما گیتا - ۱۷۶ -  
 برہمن - ۷۵ - ۸۷ - ۱۰۲ - ۱۱۰ -  
 ۱۱۹ - ۱۲۱ - ۱۲۳ - ۱۲۷ - ۱۳۲ -  
 ۱۵۷ - ۲۱۳ - ۲۱۴ - ۲۱۶ - ۲۲۳ -  
 ۳۱۸ - ۳۳۱ - برہمن آباد - ۱۵۲ -  
 ۱۵۳ - ۱۵۸ - برہمن لاجوی - ۳۳۱ -  
 ۳۳۳ - برہمنیت - ۲۱۷ - بادلی -  
 ۳۴۵ - ۳۴۶ - برہمت - ۲۹۰ -  
 برہمی - ۲۵۳ - برٹش داس - ۳۴۹ -  
 برہم - ۳۷۸ - برٹیموس - ۳۸۰ -  
 برٹیموسی نظام، ۲۲ - ۳۸ - ۳۸۱ -  
 برٹل - ۴۱ - بغداد - ۵۲ - ۱۶۸ -  
 ۱۶۹ - ۱۷۵ - ۱۷۷ - ۱۸۰ - ۱۸۲ -  
 ۱۸۶ - ۱۸۹ - ۲۰۰ - ۳۳۲ -  
 بغدادی - ۱۷۵ - بغدادی خان - ۱۱۹ -  
 ۲۴۷ - ۲۵۶ - بغدادی - ۲۰۱ -  
 بکتر بندھاڑی - ۹۰ - ۱۵۴ -  
 بکل - طامس، ۱۷ - ۱۷۷ -  
 بکھری - مزار شامین، ۲۲۹ -  
 بلبن - غیاث الدین - ۱۹۴ - ۱۹۶ -  
 ۱۹۹ - ۲۰۰ - ۲۰۲ - ۲۲۴ - ۲۴۷ -  
 ۲۵۶ - ۲۶۳ - ۲۶۵ -  
 بلبن محمد، ۱۹۶ - ۱۹۹ -  
 بلہوتو - ۷۵ - بلجیم - ۲۷۸ -  
 بلخ - ۱۳۲ - بلخی - ۱۴۳ - بلقان، ۱۳ -  
 بلوچ - ۴۸ - ۱۰۹ - ۲۰۵ -  
 بلوچستان - ۶۱ - ۶۲ - ۶۳ - ۶۶ -  
 ۱۰۷ - ۱۰۸ - ۱۵۰ - ۲۲۹ -  
 بلہسار - ۱۱۰ - بلہی - ۳۸۸ -



- بیاضوی - قاضی معیث الدین - ۲۰۰ -  
 بیاضی - ۲۳۱ - ۲۴۴ - ۳۵۹ -  
 بی بی خانم دکی مسجد - ۳۵۸ بیت المقدس -  
 بیریل - راجہ - ۳۰۱ - ۳۰۴ - ۳۶۶ -  
 بیرم خان - ۳۰۲ - بیروت - ۵۲ -  
 بکین - قرآنسن - ۳۸۵ - بیرونج - منزہ -  
 ۲۴۴ - بے ستون - کوہ - ۱۱۲ -  
 بھائی بالا - ۲۲۵ - بھجن - ۸۸ - ۸۴ -  
 ۸۹ - ۹۱ - ۱۰۵ - ۱۲۲ - ۲۱۴ - ۲۳۱ -  
 ۲۵۳ - بھدر پال - ۱۴۲ - بھرت بھوگ - ۲۰۴ -  
 بھرت راجہ - ۹۸ - بھرگو - ۷۸ - بھرجی - ۱۴۹ -  
 بھکتی - ۲۰۴ - ۲۰۸ - ۲۰۹ - ۲۱۰ - ۲۱۲ -  
 ۲۱۵ - ۲۱۸ - ۲۲۱ - ۲۲۳ - ۲۲۵ -  
 ۲۲۶ - ۳۰۹ - ۳۲۶ - ۳۲۷ - ۳۳۰ -  
 بھکشو سنگھ - ۱۳۱ - بھگوان داس - راجہ -  
 ۳۶۷ - بھگوت بڑھا - ۱۴۳ - بھگوت پال - ۲۰۹ -  
 بھگوت گیتا - ۱۰۰ - ۱۰۱ - ۱۰۲ - ۱۰۳ - ۱۰۴ -  
 ۱۰۷ - ۳۲۹ - بھلا - ۱۳۲ - بھلڑ - ۱۳۲ -  
 بھلوانا - ۱۳۲ - بھنیمور - ۱۴۲ - ۱۴۳ -  
 ۱۴۴ - ۱۴۵ - بھوانند - ۲۱۲ - بھوپال - ۲۰۲ -  
 بھوت دیا - ۱۰۳ - بھونچ پور - ۲۰۲ -  
 بھیرو - ۱۶۷ - بھیشم - ۱۰۰ -  
 بھیم - ۱۳۲ -
- بمبئی گزٹیر - ۱۴۹ - بنارس - ۲۱۳ -  
 ۲۱۵ - ۲۱۷ - ۲۸۲ - ۳۱۵ - ۳۷۱ -  
 بندسار - ۱۲۷ - بنگال - ۷۷ -  
 ۱۹۰ - ۱۹۵ - ۲۰۱ - ۲۰۲ - ۲۱۰ -  
 ۲۱۲ - ۲۲۲ - ۲۲۹ - ۲۵۳ -  
 ۲۶۲ - ۲۶۸ - ۲۶۹ - ۲۷۱ -  
 ۲۷۹ - ۲۸۲ - ۲۸۲ - ۲۸۸ - ۳۱۲ -  
 ۳۲۰ - ۳۳۱ - ۳۵۷ - ۳۸۸ -  
 بنگالی - ۲۴۸ - ۳۱۵ - نیگش - ۲۴۲ -  
 ۳۱۴ - ۳۲۰ - ۹۳ - ۱۴۸ -  
 بولٹل - رابرٹ - ۳۸۳ -  
 بوردہ - ۱۲۲ - ۱۲۷ - ۱۳۵ - ۱۴۰ -  
 ۱۴۲ - ۱۵۲ - ۱۵۳ - ۱۵۴ -  
 ۱۵۶ - بوردہ - ۱۳۵ -  
 بوردہ ستوا - ۱۴۴ - بورتستان - ۲۹۲ -  
 بوعلی سینا - شیخ - ۲۲۲ -  
 بوعلی قلندر - شیخ - ۱۹۶ -  
 بولان - دتہ - ۹۱ - بولونیا - ۳۷۸ -  
 بہار - ۱۱۰ - ۱۱۶ - ۱۲۳ - ۱۹۵ - ۲۰۵ -  
 ۲۷۱ - ۳۳۰ - بہاؤ الدین نکرہ یا طمانی -  
 شیخ - ۱۸۹ - ۱۹۰ - ۲۵۶ - ۲۶۲ -  
 بہرام شاہ - ۲۳۹ - بہراؤ - ۲۲۲ - ۲۲۵ -  
 بیاضوی - شیخ طمانی - ۲۳۰ -

## پ

پا پاکے روم - ۳۸۱ - پانی پترو - ۱۳۹  
 پار تھنیاں - ۱۴۰ - پار تھنیا - ۱۰۶  
 پارسی ۶۳ - ۴۰ - پار شوا - ۱۳۵ -  
 پاروتی - ۹۳ - ۹۵ - پاک پٹن - ۱۸۹ -  
 ۱۹۵ - ۲۲۵ - پاکستان - ۹ - ۱۱ - ۵۸ -  
 ۶۰ - ۶۶ - ۱۸۳ - ۲۵۳ - ۲۵۹ - ۲۶۲ -  
 ۲۶۴ - ۲۶۶ - ۲۹۱ - ۳۵۴ - ۳۶۶ - ۳۶۸ -  
 پاکستانی - ۹ - ۱۰ - ۱۱ - ۵۸ - ۱۳۸  
 پالی (زبان) - ۱۱۰ - ۱۲۱ - پانڈو - ۹۸ - ۹۹  
 ۱۰۰ - ۱۲۰ - ۱۳۲ - ۱۳۳ - پانٹی - ۹۸ -  
 ۹۹ - ۱۰۲ - ۱۱۱ - ۱۱۲ - پانی پت - ۱۰۰ - ۲۰۶ -  
 ۲۱۲ - ۲۲۵ - ۲۴۱ - ۳۵۹ -  
 پانی پتی - شیخ امام - ۳۰۴ - پنجل - ۱۰۲ -  
 ۲۹۶ - ٹیالا - ۱۱۳ - ۱۱۴ -  
 پٹیالی - ۲۰۲ - ۲۴۵ -  
 پٹھان - ۱۱۳ - ۱۹۵ - ۲۰۳ - ۲۰۴ -  
 ۳۰۵ - ۲۰۶ - ۲۰۷ - ۲۲۴ - ۲۶۱ -  
 ۲۶۲ - ۲۶۴ - ۲۶۸ - ۲۶۹ - ۲۸۲ -  
 ۲۸۳ - ۳۱۱ - ۳۱۳ - ۳۲۱ - ۳۵۴ -  
 ۳۶۴ - ۳۶۸ - ۳۶۲ - ۳۷۶ -  
 پٹھان (کتاب) - ۲۰۲ - ۲۳۱ -

پختائی - ۱۰۹ - پختون - ۷۸ -  
 ۱۰۹ - پناوت - ۲۶۲ - پرماتنی - ۲۱۳  
 پرمنی - ۲۴۳ - پراسینا جیت - ۱۱۰  
 پراکرت - ۱۰۵ - ۲۲۰ - پیران - ۲۱۳  
 پرتنگاں - ۲۸۴ - ۲۹۳ - ۳۳۰ -  
 ۳۲۴ - ۳۴۵ - ۳۴۸ - ۳۸۶ - ۳۸۸ -  
 پرتھوی راج - ۲۱۱ - پرجاپتی - ۷۹  
 پیرسوا - ۱۱۸ - پرسی، براؤن - ۳۶۲ -  
 ۳۶۶ - پرویز شہزادہ - ۳۳۱ - ۳۶۹  
 پریم بھگتی - ۲۱۳ - ۲۱۸ - ۲۲۳ - ۲۴۳ -  
 پشاور - ۵۹ - ۹۷ - ۱۰۶ - ۱۰۷ - ۱۳۳ -  
 ۱۳۵ - ۱۳۶ - ۱۴۶ - ۱۴۷ - ۱۸۲ - ۱۸۳ -  
 ۲۲۹ - ۲۶۳ - ۲۶۴ - ۲۶۳ - ۳۱۱ -  
 ۳۵۴ - پشتو - ۲۰۷ - ۳۱۳ - ۳۱۴ -  
 ۳۱۵ - لشکر اشکیتی - راجہ، ۱۰۳ -  
 پشتکلاوتی - ۹۷ - ۹۸ - ۱۱۳ - پلاسی جنگ،  
 ۳۷۷ - ۳۸۸ - پلوٹا، لک - ۱۱۴ -  
 پنجاب - ۶۶ - ۷۵ - ۹۴ - ۱۰۷ - ۱۰۸ -  
 ۱۱۰ - ۱۱۵ - ۱۳۰ - ۱۳۲ - ۱۳۳ - ۱۶۰ -  
 ۱۹۳ - ۱۹۵ - ۱۹۶ - ۲۰۲ - ۲۰۳ - ۲۰۶ -  
 ۲۱۷ - ۲۱۸ - ۲۲۳ - ۲۲۵ - ۲۳۱ -  
 ۲۵۴ - ۲۶۱ - ۲۶۲ - ۲۶۳ - ۳۰۴ -  
 ۳۰۸ - ۳۱۰ - ۳۱۸ - ۳۱۹ - ۳۳۵ -

۱۹۲ - ۲۵۶ - تاریخ افغان ہند - ۲۰۲ -  
 ۲۶۱ - ۲۷۸ - تاریخ پاکستان - ۵۹ - ۱۱۱ -  
 تاریخ عرب - ۱۶۱ - تاریخ فخر الدین  
 مبارک شاہ - ۲۳۲ - ۲۳۹ -  
 تاریخ فرشتہ - ۲۴۲ - ۲۷۱ - ۲۷۲ -  
 تاریخ فیروز شاہی - ۱۹۹ - ۲۵۷ -  
 تاریخ کشمیر - ۲۹۹ - تاریخ لاہور - ۲۶۷ -  
 تاشقند - ۲۷۰ - ۲۵۸ -  
 تان سین میاں - ۱۹۶ - ۲۳۳ -  
 ۲۶۰ - ۲۱۵ - ۳۱۶ - ۳۵۵ - ۳۵۶ -  
 تہمت - ۱۳۱ - ۳۷۹ - تبریز - ۳۴۲ -  
 ۳۳۳ - ۳۶۳ - ۳۷۷ - تبریزی - بریسیٹل  
 ۳۳۳ - تبریزی شیخ جلال الدین - ۲۱۲ -  
 تھوس - ملا احمد - ۲۹۹  
 تحقیقات چشتیہ - ۳۵۷ - تذکرہ گلشن  
 ہند - ۱۴۰ - تردی ہیک - ۲۷۳ -  
 ترک - ۱۳۰ - ۱۴۸ - ۱۸۰ - ۱۸۱ -  
 ۱۸۲ - ۱۹۵ - ۱۹۹ - ۲۰۲ - ۲۰۵ -  
 ۲۰۷ - ۲۲۹ - ۲۴۰ - ۲۴۱ - ۲۴۳ -  
 ۲۴۴ - ۲۴۵ - ۲۵۰ - ۲۶۰ - ۲۶۲ -  
 ۲۶۵ - ۲۶۶ - ۲۷۱ - ۲۸۵ - ۳۳۷ -  
 ۳۴۴ - ۳۴۵ - ۳۵۸ - ۳۵۹ - ۳۷۸ -  
 ترکستان - ۱۹۰ - ۱۹۱ - ۱۹۷ - ۱۹۸ -

۳۶۶ - ۳۷۶ - پنجابی - ۱۹۸/۱۹ - ۱۹۸/۱۹ -  
 ۱۹۳ - ۲۲۸ - ۳۱۵ - ۳۱۶ - ۳۱۷ -  
 ۳۱۹ - ۳۰۹ -  
 پنجابی ادب کی کہانی - ۱۹۳ -  
 پنجاب یونیورسٹی - ۲۵۶ -  
 پنجال - ۹۹ - ۱۰۳ - ۱۳۲ - پنج تہ - ۱۷۷ -  
 پٹھوار - ۵۹ - ۶۰ - پورس - راجہ - ۱۱۳ -  
 پوشاپورا - ۹۷ - پورندھر - ۹۳ -  
 پولو - ۲۳۴ - پولیٹک - ۳۸۰ - پہلوی  
 (زبان) - ۱۱۲ - ۱۷۲ - پیپلز آف  
 پاکستان - ۱۷۹ - پیٹ و - ۳۷۸ -  
 پیران کلیر - ۲۱۲ - پیر بھن - شیخ -  
 ۲۵۶ - پیر بجائی - ۳۳۳ - پیرا بک - ۳۱۰ -  
 پیردشتی - ۱۶۰ - ۳۱۰ - ۳۱۱ - ۳۱۲ -  
 ۳۱۳ - ۳۱۳ - پیرس - ۲۵ - پیرس  
 اکیڈمی - ۳۸۲ - پیسا - ۳۷۸ - ۳۸۲ -  
 پیسلی - ۳۸۳ - پیکنگ - ۲۵ -  
 "ت"

العین - ۱۸۷ - تاجک (کتاب) - ۲۹۸ -  
 تاریخ محل - ۳۵۹ - ۳۶۳ - ۳۶۹ -  
 تاجیک - ۱۲ - تارا چند ڈاکٹر - ۲۰۹ -  
 ۲۱۰ - ۲۳۶ - تاریخی - ۳۵ -  
 تاریخ ادبیات مسلمانان پاکستان و ہند -

- تقی - شیخ ، ۲۱۲ - ۲۱۵ -  
 تلمی داس - ۲۲۳ - ۲۶۲ - ۳۱۵ -  
 تلنگاڑ - ۲۶۴ - تلونڈی - ۲۲۳ - ۲۲۵ -  
 تنباخ - ۱۰۱ - تنتر - ۸۲ - ۸۳ -  
 تنکد رسکد - ۲۳۴ - توایخ راسلس - ۱۵ -  
 توجید والحقائق " - ۱۶۸ -  
 توخی قبیلہ - ۱۳۱ - تودان - ۳۳۴ - ۳۳۲ -  
 تولانی - ۳۵۴ - ۳۵۵ - تودی چلی - ۳۸۲ -  
 تولائی - ۵۲ - ۵۳ - تہران - ۱۸۵ -  
 تہنہیب الاخلاق " (رسالہ) - ۱۵ - ۱۶ -  
 تیمور - ۲۰۳ - ۲۲۴ - ۲۲۴ - ۲۶۸ -  
 ۲۶۹ - ۲۴۱ - ۳۳۴ - ۳۳۳ - ۳۵۸ -  
 تیمور بیگ - رکی مسجد - ۲۴۶ - تھالیس ۱۲۱ -  
 تھانگیری - شیخ سلطان - ۲۹۸ -  
 تھانی لینڈ - ۱۲۲ - ۱۲۸ -  
 تھرسائی لٹس - ۱۲۴ - تھراپی - ۱۰۹ -  
 تھرامیٹر - ۳۸۳ -  
 تھ فٹ " -  
 ٹامپ - ۳۴۹ - ٹائل - ۲۶۴ - ۲۶۵ -  
 ٹکسا شیل - ۹۴ - ۹۸ - ۱۳۳ -  
 ٹکسال - ۱۱۳ - ۱۴۲ - ۱۴۵ -  
 ٹکسالی رودازہ - ۳۶۸ - ٹرن - ۶۴ -  
 ۶۸ - ۶۹ - ٹوٹم - ۱۱۳ -  
 ۲۶۳ - ۳۳۴ - ۳۴۵ - ترکمان - ۱۸۵ -  
 ترکمانیہ - سویت ، ۱۳۵ -  
 ترکی - ۵ - ۱۳۰ - ۱۸۰ - ۱۸۲ -  
 ۱۹۱ - ۱۹۵ - ۲۰۳ - ۲۵۰ - ۲۶۴ -  
 ۲۴۱ - ۲۴۲ - ۲۸۲ - ۲۹۹ - ۳۰۲ -  
 ۳۳۴ - ۳۴۶ - ۳۶۰ - ۳۶۴ - ۳۶۱ -  
 ترکھان ۲۱۹ - ترمتی خاتون - ۲۵۴ -  
 تربذ - ۲۴۰ - تری مورتی - ۹۵ -  
 تریزک بابری " - ۲۹۸ - ۳۰۲ -  
 تریزک جہانگیری " - ۲۸۲ - ۳۱۵ - ۳۲۰ -  
 ۳۲۱ - ۳۲۵ - ۳۲۴ - ۳۳۸ - ۳۳۹ -  
 ۳۶۹ - تشکیک - فلسفہ ، ۳۸۶ -  
 تصوف - ۱۴۶ - ۱۴۸ - ۱۸۴ - ۱۸۹ -  
 ۲۰۴ - ۲۰۸ - ۲۰۹ - ۲۳۳ - ۲۵۱ -  
 ۳۰۱ - ۳۰۹ - ۳۱۰ - ۳۱۱ - ۳۱۴ -  
 ۳۲۶ - ۳۲۴ - ۳۲۸ - ۳۳۰ - ۳۳۳ -  
 تغلق (خانان) - ۱۹۳ - ۱۹۵ - ۲۰۳ -  
 ۲۱۱ - ۲۶۴ - تغلق دغیاث الدین ،  
 ۱۹۵ - ۲۴۴ - ۲۶۴ - تغلق - فیروز ،  
 ۱۹۴ - ۲۳۲ - ۲۵۸ - ۲۶۲ - ۲۶۶ -  
 ۲۶۴ - ۲۶۸ - تغلق - محمد ، ۱۹۴ - ۲۱۱ -  
 ۲۳۳ - ۲۵۴ - ۲۶۴ -  
 "تفصیل عقل بر علم" (رسالہ) - ۳۰۲ -



ٹوٹھی (قبیلہ) ۹۵ - ٹوڈرلی - راجہ،  
 ۲۳۳ - ۳۰۷ - ۳۶۷ - ٹی شیمن - ۵۲  
 ٹیکسیلا - ۹۷ - ۹۸ - ۱۰۳ - ۱۰۴ - ۱۰۹  
 ۱۱۰ - ۱۱۱ - ۱۱۲ - ۱۱۳ - ۱۱۴ - ۱۱۵ - ۱۲۰  
 ۱۲۲ - ۱۲۵ - ۱۲۸ - ۱۲۹ - ۱۳۲ - ۱۳۳  
 ۱۳۳ - ۱۳۵ - ۱۳۶ - ۱۳۷ - ۱۳۹ - ۱۴۰  
 ۱۴۲ - ۱۴۵ - ۱۴۷  
 ٹیکسلا - رہنمائے، (کتاب) ۱۴۳ -  
 ٹیکنالوجی - ۹ - ٹیلی ویژن - ۲۲۷ - ۲۹۱  
 ٹشٹھ - ۲۲۹ - ۲۶۳ - ۲۶۶ - ۲۸۰  
 ۳۳۱ - ۳۶۹ - ۴۰۰ - ۴۷۱ - ۴۷۶ - ۴۸۸  
 " د ش "

ثلث - خط، ۳۳۶ - شان - ۱۵۳ -  
 "ثمرۃ الفلاسفہ" - ۳۸۰ - شوی - ۲۵۲ -  
 " ج "

جاپان - ۱۲ - ۱۲۱ - جاٹ - ۱۳۰ -  
 ۱۵۳ - ۱۵۴ - ۱۶۶ - ۲۱۳ - ۲۷۳ -  
 جالندھر - ۱۸۴ - ۳۰۴ - ۳۱۱ -  
 جام جم - ۲۹۷ - جام سکندر شاہ - ۲۶۶  
 جام سندھ - ۲۲۹ - ۲۶۶ - جام رشیدی  
 ۳۰۰ - جام الاخلاق - ۱۳۱ -  
 جامی - مولانا - ۱۶۸ - ۲۹۷ - ۳۲۷  
 جانڈیال - ۱۳۹ - جانسن ڈاکٹر، ۱۵

جان کالون - ۱۶۰ - ۳۸۱ - جتہ - ۵۲ -  
 جرمنی - ۱۲ - ۱۳۸ - ۳۷۸ - ۳۷۹ -  
 ۳۸۲ - جسرکھو - ۶۰ -  
 جعفر بگی آصف خان - ۲۹۹ -  
 جعفر صادق - امام، ۱۵۹ - جعفر -  
 میر، ۲۶۹ - ۳۸۸ - جگدسیا - ۹۳ -  
 ۹۵ - جگدیو - ۲۰۷ - جگناتھ - ۳۵۶  
 جلائی - ۱۸۶ - جلال الدین بخاری شیخ  
 شید، ۲۱۲ - جلم بن شیبان - ۱۶۳  
 جمال الدین ۳۱۶ - جمن - دادی، ۳۹  
 ۹۱ - ۱۰۵ - ۱۱۷ - ۱۲۱ - ۱۹۶ - ۲۲۲ -  
 ۲۲۳ - ۲۶۱ - جمہوریت - ۳۶ - ۴۶ -  
 ۱۲۷ - جنت منتر - ۲۰۷ - جنگ - نواب  
 بہادر یار، ۲۲۹ - جنت جلیا - ۹۸ -  
 جنید بغدادی ۱۸۷ - جنیدی نظام  
 الملک، ۱۹۸ - جینوا - ۲۸۰ - ۳۷۶ -  
 ۳۷۸ - جوتی پال - ۱۰ - جودھابائی -  
 رانی - ۳۶۶ - جوگی ناراد فار - ۳۴۰  
 جونا گڑھ - ۱۲۷ - جون پھد - ۱۶۰ -  
 ۲۰۵ - ۲۱۵ - ۲۱۷ - ۲۲۷ - ۲۲۸ -  
 ۲۵۸ - ۲۶۲ - ۲۶۷ - ۲۶۸ - ۳۱۲ -  
 ۳۵۳ - ۳۵۴ - جو پوری - سید محمد  
 ۲۲۷ - ۳۲۸ - ۲۲۹ -

جوبان گوشن برگ - ۳۷۹ -

جوہری توانائی - ۳۷ - جہاندار شہزاد

۳۶۹ - جہاننوز - غلام الدین ، ۱۸۵

جہان گشت - مخدوم جہانیاں ، ۲۱۲ -

جہانگیر - ۲۷۸ - ۳۱۵ - ۳۱۹ - ۳۲۰ -

۳۲۱ - ۳۲۵ - ۳۲۷ - ۳۲۸ - ۳۲۹ -

۳۵۰ - ۳۵۱ - ۳۵۵ - ۳۵۷ - ۳۶۸ -

۳۶۹ - ۳۸۸ - جہلم - دریائے ، ۹۳ -

۱۱۰ - جہیل - ۲۳۷ - جکیب آباد - ۱۵۱ -

جہین مت - ۱۱۸ - ۱۲۰ - ۱۷۹ -

جیو کا - ۱۱۰ - جیونندن - ۱۴۳ -

جے پال - راجہ ، ۱۸۲ - جگرک - ۱۴۴ -

جھنگ - ۳۱۷ - جھوسی - ۲۱۵ -

” ج “

چانگام - ۲۸۰ - ۳۷۶ - چارسدہ - ۹۷ -

چارک - ۱۳۵ - ۱۷۷ - چارواک - ۴۳ -

چاند خان - ۳۵۵ - چترال - ۱۰۳ -

چچ راجہ ، ۱۵۰ - ۱۵۱ - ۱۵۲ - ۱۵۳ -

” چچ نامہ “ - ۱۵۰ - ۱۵۱ - ۱۵۲ - ۱۵۳ -

چشتی - شیخ سلیم ، ۳۰۶ - چشتیہ

سلسلہ - ۲۵۵ - ۳۲۲ -

چغتائی - ۲۰۷ - چغتایہ - سلاطین ،

۳۰ - چناب - ۹۳ - چنارہ قلعہ ۳۴

چند باہمی - ۱۴۳ - چند گیت مودیہ ،

۱۱۲ - ۱۱۵ - ۱۲۷ - چند دگیہ - ۸۱ -

چندال - ۸۳ - ۱۱۷ - ۲۰۷ -

چنگیز خان - ۲۷۰ - ۳۴۲ - چنگیز نامہ

۳۴۸ - چیکو سلواکیہ - ۱۲ -

چین - ۳۳ - ۱۲۱ - ۱۲۴ - ۱۲۹ - ۱۵۲ -

۲۶۹ - ۳۲۲ - ۳۴۳ - ۳۷۷ - ۳۷۷ -

۳۷۹ - چچا پ خانہ - ۲۹۳ - ۲۹۴ -

۳۳۸ - ۳۷۹ - ۳۸۷ - چتر خان -

۳۵۵ - چھتو - ملک - ۲۷۷ -

” ح “

حاجی بیگم - ۳۶۳ - حبشہ - ۵۱ - ۱۰۶ -

حاشی - ۵۱ - حبیب اللہ - ۲۸۸ -

حبیب جالب - ۱۸۴ - حقی - پروفیسر ۱۶

حج - ۴۸ - ۲۲۹ - ۳۷۵ -

حجاء بن یوسف - ۱۵۱ - ۱۵۲ - ۱۵۵ -

۱۵۶ - ۱۵۷ - ۱۵۸ - ۱۹۷ - ۲۰۸ -

حجری دور - ۵۸ - ۵۹ - ۶۰ - ۶۱ -

حدیث نبوی - ۱۶۰ - ۱۷۸ - ۱۸۷ -

۲۲۶ - ۲۳۲ - ۳۰۸ -

حریات - ۱۰۳ - ۱۱۰ - ۱۷۶ -

حرکیات [DYNAMICS] ۳۸۲

حرمین - ۳۰۴ - حساب - علم ، ۱۷۶ -

۲۵۱ - ۲۹۵ - ۲۹۶ - ۲۹۸ -  
 ۳۸۶ - حشرت موبانی - ۱۸۳ - جن - ۲۵۷  
 حسن بصری - ۱۸۶ - حشرات العارفين ۲۹  
 حسین - شاه، ۳۱۷، ۳۱۸ - ۳۱۹ -  
 حسین واعظ طائفة، ۲۹۹ - حینی درگاه ۲۵۸  
 حضری اداره - ۹۳ - حکیم بن جبلة - ۱۵۰ -  
 حکیم مرزا - ۳۰۸ - ۳۱۲ - حکیمان - بازار  
 ۲۸۳ - حمالی - ۲۸۶  
 حمزه رگويا ۲۵۵ - حمص - ۱۱۱ -  
 حميد الدين رگويا، ۲۵۷ - حنفی نقه ۱۹  
 ۲۳۴ - حوی کالو - ۱۱۳ -  
 "حيات امير خسرو" ۲۵۷ - حياتيات -  
 ۳۸۶ - حیدر آباد ۱۵۳ -  
 "خ" -  
 خاقانی - ۲۹۷ - خالد برمکی - ۱۷۷  
 "خالق باری" ۲۴۸ - ۲۴۹  
 خان خاتال - عبدالرحیم، ۲۰۴ -  
 ۲۷۲ - ۲۹۹ - ۳۰۰ - ۳۰۲ - ۳۱۶ -  
 ۳۳۸ - ۳۵۵ - ۳۶۷ -  
 خاندلش - ۲۴۴ - ۲۶۸ - خانی خان -  
 ۲۸۷ - ختن - ۲۵۱ - خشک خوشحال  
 خان، ۲۰۳ - خراسانی - ۱۸۳ - ۱۸۶  
 ۱۸۹ - ۱۹۰ - ۲۵۱ - "خردانرا" ۳۰

خرتم داد - ۳۵۶ - خرم - شهرزاده،  
 ۳۶۹ - خروشتی ۱۰۵ - ۱۳۹ - ۱۴۲  
 ۱۲۳ - ۳۴۴ - ۱۴۸ -  
 خسرو - امیر، ۱۹۶ - ۲۲۰ - ۲۳۵ -  
 ۲۴۳ - ۲۴۴ - ۲۴۵ - ۲۴۶ - ۲۴۷ -  
 ۲۴۸ - ۲۴۹ - ۲۵۰ - ۲۵۱ - ۲۵۲ -  
 ۲۵۴ - ۲۵۶ - ۲۵۷ - ۲۵۸ - ۲۵۹ -  
 ۲۶۲ - ۲۹۷ - خسرو شاه - ۱۸۵ -  
 خسرو - شهرزاده، ۳۱۹ - ۳۲۱ -  
 خضدار - ۱۵۱ - خضر خان - ۱۹۵ -  
 ۲۰۳ - خلجی (خانان - فونج - ...)  
 ۱۹۴ - ۱۹۵ - ۲۰۲ - ۲۵۱ - ۲۶۰ -  
 خلجی - بختیار، ۱۹۵ -  
 خلجی - جلال الدین، ۲۴۷ - ۲۵۶  
 خلجی - غلام الدین، ۱۹۴ - ۲۰۰ - ۲۰۱  
 ۲۲۳ - ۲۳۲ - ۲۴۲ - ۲۴۷ - ۲۵۶  
 ۲۵۷ - ۳۰۵ - خلجی - فیروز، ۲۰۲ -  
 ۲۰۳ - خلیفه محمد حسین - ۲۸۷ -  
 خلیل - ۳۱۱ - ۳۱۲ - خنجر - ۲۹۷ -  
 خواجہ سعد سلمان - ۱۸۳ - خواجہ شهاب الدین  
 محمد بن رشید - ۱۸۵ - خوارزم - ۸۶ -  
 ۳۵۸ - خواجه داسندھی - ۱۹۲ -  
 خوزستان - ۱۸۶ -

خیرالبیان - ۳۱۳ - خیسوا - ۳۵۸ -

د و

دانا گنج بخش - ۱۸۶ - ۱۸۷ - ۱۸۸ -

۲۲۳ - ۲۵۴ - دادو - ۲۲۲ -

دادودیال - ۳۰۹ - ۳۱۰ - دانا - ۳۳ -

داراشکوه - ۳۲۷ - ۳۲۸ - ۳۲۹ -

۳۳۰ - ۳۳۱ - ۳۳۳ - ۳۵۱ -

دارالسرفه - ۲۹۵ - دارالہجرت - ۱۶۱ -

دارلوش - ۱۰۶ - ۱۰۷ - ۱۰۸ - ۱۱۲ -

۱۱۶ - ۱۲۳ - داستان امیر حمزه - ۳۲۸ -

داسیو - ۷۵ - ۷۶ - ۱۲۳ - ۱۲۴ -

دانش منصفان - ۲۸۳ - ۲۸۴ - ۲۸۶ -

دانی - پروفیسر عبدالحمید - ۵۸ - ۵۹ -

۱۰۳ - ۱۱۱ - دانیال - ۳۰۱ -

دانا - ۷۵ - ۱۳۳ - داپر - راجہ -

۱۵۱ - ۱۵۲ - ۱۵۳ - ۱۵۴ - ۱۵۵ -

۱۵۷ - ۱۶۶ - ۱۷۹ - دجال - ۲۰۵ -

دجلہ - فادی - ۱۷ - ۳۹ - ۹۶ -

درادوٹ - ۱۵ - ۶۷ - ۷۱ -

دربار اکبری - ۳۰۰ - ۳۰۱ -

درگا - ۹۴ - ۹۵ - ۳۳۹ -

درودی - ۹۹ - ۱۲۰ - درلودن -

۹۲ - دسبرہ - ۲۹ -

دکسن - ۱۹۶ - ۲۰۱ - ۲۲۸ - ۲۲۹ -

۲۶۲ - ۲۶۹ - ۲۸۰ - ۳۰۲ - ۳۳۱ -

۳۳۵ - ۳۳۹ - ۳۷۱ - ۳۸۸ -

دلا بھٹی - ۲۸۰ - دہشتی - ۸۷ -

دمشق - ۵۲ - ۱۱۱ - ۱۸۶ -

دمغان - ۶۵ - دندامس - ۱۱۳ -

دوربین - ۴۲ - ۳۸۳ - ۳۸۷ -

دو گنہ - ۲۴۸ - دولت آباد - ۲۵۷ -

دور - ۲۱۷ - ۲۱۸ - ۲۲۸ - ۳۰۲ -

دباک (دھاک) - ۷۵ - دھرت راشٹر - ۹۹ -

دھرم - ۲۰۷ - دھرم داس - ۳۳۹ -

دھرم ناجیکا - ۱۲۰ - ۱۲۱ - ۱۲۳ -

دھرم شاستر - ۱۳۱ - ۱۳۲ - ۲۴۰ -

دہلی - ۹۸ - ۹۹ - ۱۱۰ - ۱۱۲ - ۱۶۸ -

۱۸۹ - ۱۹۰ - ۱۹۳ - ۱۹۵ - ۱۹۶ -

۱۹۷ - ۱۹۸ - ۲۰۱ - ۲۰۲ - ۲۰۳ - ۲۰۴ -

۲۰۵ - ۲۰۶ - ۲۰۷ - ۲۱۱ - ۲۱۲ -

۲۱۷ - ۲۲۳ - ۲۲۷ - ۲۲۸ - ۲۳۲ -

۲۳۸ - ۲۳۹ - ۲۴۳ - ۲۴۵ -

۲۵۳ - ۲۵۴ - ۲۵۶ - ۲۶۰ -

۲۶۲ - ۲۶۳ - ۲۶۴ - ۲۶۵ - ۲۶۶ - ۲۶۷ -

۲۶۹ - ۲۷۱ - ۲۷۷ - ۲۸۳ -

۲۹۳ - ۲۹۵ - ۳۰۵ - ۳۳۱ -



۳۳۵ - ۳۳۹ - ۳۴۳ - ۳۵۲

۳۵۷ - ۳۶۳ - ۳۶۹ - ۳۷۱

دھنا - ۲۱۲ - ۲۱۳ - ۲۲۲

دیپالپور - ۱۹۵ - ۲۷۱

دیبل - ۱۵۰ - ۱۵۳ - ۱۶۷ - ۱۷۳

دیر - ریاست - ۱۰۳ - ۱۲۳

دیپراپیس - ۱۲۵ - دیپل دیوی - ۲۴۳

دیوناگری - ۱۷۲ - ۱۷۳ - دیوبند - ۱۷۳

۸۲ - ۸۱

“ د ”

دارون - ۳۳ - ڈاک - ۲۹۱

ڈائینا - ۳۵۰ - ڈیچ - ۲۸۳

ڈوم - ۸۳ - ۱۱۷ - ڈھاکہ - ۲۶۰

ڈھاکہ - ۲۷۶ - ڈھکی - شیخ عثمان

۳۱۷ - ڈیرہ اسماعیل خان - ۱۶۳

ڈینل اکبر - ۳۸۳ - ڈیکارٹ -

۳۸۵ - ۳۸۶

“ ذ ”

ذقی - ۱۵۶ - ذوی الخلاصہ - ۴۷

“ س ”

راجپال - ملک - ۲۶۶ - راجپوت -

۲۱۱ - ۲۲۳ - ۲۵۹ - ۲۶۰ - ۲۷۷

۲۹۰ - ۳۱۷ - ۳۵۲ - ۳۷۵ - ۳۷۷

۳۸۸ - راجپوتانہ - ۶۶ - ۶۹ - ۱۶۰

۲۱۲ - ۲۵۴ - ۲۶۶ - ۲۶۸ - ۲۸۰

۳۰۹ - ۳۵۱ - ۳۵۲

راج ترنگنی - ۲۹۹ - راجن - ۷۵

۷۶ - ۹۶ - راجن پور - ۹۴ - راجیکا -

ریمکشودھرم - ۱۲۸ - رازھا - ۳۵۳

۳۵۴ - راس منڈل - ۷۲ - ۱۲۹

راشد بن عمرو - ۱۵۱ - رافضی - ۳۰۳

۳۳۳ - رافیل - ۵۲ - راکشش - ۶۸

۷۷ - ۷۹ - ۸۱ - ۱۳۷ - ۱۳۸

راکھی - ۲۹۰ - راگ درپن - ۲۵۹

رام - ۳۰۷ - ۳۱۷ - ۳۴۵

رامانج - سوامی - ۲۰۸ - ۲۱۰

رامانند - سوامی - ۲۱۲ - ۲۱۳ - ۲۱۴

۲۱۵ - رامائن - ۹۸ - ۲۶۲ - ۲۹۸

۳۱۵ - ۳۲۹ - ۳۴۰ - ۳۴۸

رام بھگت - ۲۱۳ - رامپور - ۲۰۷

۳۳۹ - رام چند - راجہ - ۹۸

رام داس - ۲۶۱ - ۳۶۹

رانا گندھائی - ۶۵ - راولپنڈی

۵۹ - ۹۷ - راوی - دریائے

۶۶ - ۷۷ - ۷۸ - ۹۳ - ۱۱۳ - ۲۲۰

۲۲۷ - ۳۶۶ - ۳۶۸ - رامپور - ۱۱۳

رائے داس - ۲۱۳ - ۲۱۳ - ۲۲۲ -  
 رباعی - ۲۳۶ - ۲۳۸ - ۳۳۱ -  
 ۳۳۲ - رحمان قلی - ۳۳۹ -  
 رحیم - ایم کے - ۲۰۲ - ۲۶۰ -  
 رحیمین - ۳۰۲ - نظم نامہ - ۲۹۸ - ۳۲۸ -  
 ۲۹۸ - رسالہ - ۱۳۷ - ۱۳۸ -  
 رسل - برٹرنیڈ - ۳۸۱ - ۳۸۵ -  
 رضیہ سلطانیہ - ۱۹۲ - ۱۹۸ - ۲۳۳ -  
 سع - ۳۱ - رقا - خط - ۳۳۶ -  
 رکن الدین - شیخ - رکن عالم - ۲۶۵ -  
 رگ دید - ۶۸ - ۷۴ - ۷۵ - ۷۶ -  
 ۷۷ - ۷۸ - ۸۷ - ۸۹ - ۹۱ - ۹۲ -  
 ۹۸ - ۱۰۰ - ۱۰۳ - ۱۰۴ - ۱۰۶ - ۱۴۸ -  
 رنگیلا - محمد شاہ - ۳۵۶ -  
 رو - سر تھامس - ۲۸۰ - ۲۵۰ -  
 رو - رو کوثر - ۲۶۹ - ۲۷۹ - ۲۸۹ -  
 ۳۰۲ - ۳۲۲ - ۳۳۶ -  
 روز بہار کے تریزی - ملا - ۳۲۰ -  
 روس - ۱۳۸ - روسی - ۱۲ -  
 روشنیہ - سلسلہ - ۳۱۰ - ۳۲۰ -  
 ۳۸۳ - روم - ۳۳ - ۵۱ - روم -  
 بحر - ۶۷ - ۱۰۶ - روم - مولانا - ۲۹۷ -  
 روم یونیورسٹی - ۳۸۰ -

رود - ۲۰۵ - ۲۰۶ - ریکالی خط -  
 ۳۳۶ - ۳۳۷ - ریختہ - ۳۰۹ -  
 ریڈیو - ۷ - ۳۲ - ۲۹۱ -  
 - مدثر -

زانچہ - ۱۰۳ - ۳۱۰ - زچہ جدیدی -  
 ۲۹۸ - زحل (سیارہ) - ۱۲۵ - زشت - ۱۲۵ -  
 زشتی - ۱۰۹ - ۱۳۵ - ۲۹۷ - ۳۰۱ -  
 زکینہ - ۱۰۸ - زبیری رقم - ۳۳۸ -  
 زم زم - چاؤ - ۲۰ - ۲۱ -  
 زندگی - ۱۶۱ - ۱۶۲ - زہرہ (سیارہ) -  
 ۳۸۰ - زہرہ اور ساطیر (شہوت کا  
 دیوتا) - ۳۵۰ - زہریلات - ۱۰۳ -  
 زہوب (تہذیب) - ۶۱ - ۶۵ -  
 زہوب - دیبا کے - ۶۵ -  
 زنی - محمد - ۳۱۱ - زین العابدین -  
 سلطان - ۳۵۴ - زین - شیخ -  
 ۲۷۳ - زیوس - ۴۱ -  
 - مس -

سادات - خاندان - ۱۹۲ -  
 سادھنا - ۲۱۸ - ۲۲۲ -  
 سارناتھ - ۱۱۷ - ساسانی - ۱۲۲ -  
 ۱۴۰ - ۱۷۲ - ۱۸۲ - ۳۴۱ - ۳۴۲ -  
 ساکا - ۵ - ۱۲۳ - ۱۳۰ - ۱۳۱ -

۲۳۳ - سردانی - بهادری - ۲۳۰  
 سرسبز - ۲۰۴ - ۲۶۸ - ۳۲۵ -  
 سرسبز (زدهیت) - ۳۳۲ -  
 سرسبز - حاجی ابراهیم - ۳۰۴ -  
 سیدی - شیخ - ۲۳ - سیدگیانی - ۳۶۰  
 سفرنامه برنیر - ۲۸۲ - ۲۸۴ -  
 "سفینه الاولیاء" - ۳۲۹ - سکالا - ۱۲۸  
 سکائی یکس - ۱۰۴ - سکندریه عظمی - ۳۳  
 ۴۸ - ۱۱۳ - ۱۱۵ - ۱۲۴ - ۱۳۴ -  
 سکینه الاولیاء - ۳۲۹ - سکر - ۱۶۰  
 ۱۹۳ - ۲۱۲ - ۲۲۳ - ۳۱۸ - ۳۱۹ -  
 ۳۲۱ - ۳۴۲ - ۳۴۶ - سکر - ۱۵۱ -  
 ۲۳۰ - سلفی - ۲۲۲ -  
 سلطان حسین شرقی - ۱۹۶ - سلطان  
 حسین مرزا - ۳۳۳ - سلطان بنجر - ۱۳۵ -  
 سلطان عادل - ۳۰۸ - سلطان المشایخ -  
 ۲۴۴ - سلطان محمد فاتح - ۳۴۴ -  
 سلطان رقیه بیگم - ۳۶۶ - سلوکس - ۱۲۴  
 سلطان مسعود صمد - ۲۵۳ - ۲۵۴  
 سلیم دشتزاده - ۳۰۱ - سلیمان بن  
 عیسا الملک - ۱۵۵ - سلیمان - کوه - ۱۵۱  
 سلیم حشمتی - شیخ - ۳۶۶ - سادهی -  
 ۲۱۹ - ۲۲۴ - سار - ۱۹۰ -

۱۳۲ - ۱۳۳ - ۱۳۴ - ۱۳۵ - ۱۳۶  
 ۱۳۸ - ۱۳۹ - ۱۴۲ - ساکیه منی - ۱۴۰  
 سالی وان - راجه - ۱۳۴ - سامانی  
 ۱۵۸ - ۱۸۲ - ساقی - ۳۴۲ -  
 سام وید - ۹۱ - سانگیه - ۸۲ -  
 سانشک سومائی - ۴۵ -  
 سایان شنکر - ۸۱ - سبکیگین - ۱۸۲  
 سیت سندھودیش - ۹۳ - ۱۳۸ -  
 ست پت برهمین - ۴۹ - ست پت - ۱۹۲  
 ۲۰۹ - ست گو نور - ۱۹۲ - ستیج - ۲۲۰  
 ۲۶۶ - ستیج - ۱۶۰ - ۲۸۰ - ۳۱۰  
 ۳۴۶ - صدر بنجود - ۱۲۲ - ۱۴۲ -  
 سدھارت - ۱۱۶ - سدھانت - برجا - ۱۴۶  
 سراج - منہاج الدین - ۲۴۴ -  
 سرطان دار - ملک امیر علی - ۲۴۴ -  
 سرحد صوبہ - ۱۰۸ - ۱۳۰ - ۱۳۱  
 ۱۳۲ - ۱۶۰ - ۱۹۲ - ۱۹۵ - ۱۹۶ - ۲۰۴  
 ۲۰۴ - ۲۱۰ - ۲۶۱ - ۲۶۱ - ۲۶۸ -  
 ۲۸۰ - ۳۱۲ - ۳۴۶ -  
 سرخ محل (آگرہ) - ۳۶۳ - ۳۶۵  
 سردار جعفری - ۱۸ - سرسوتی - ۲۶۴  
 سرکپ - ۱۳۴ - ۱۳۶ - ۱۳۸ - ۱۳۹ -  
 سرمد شہید - ۳۲۸ - ۳۳۱ - ۳۳۲ -





سوان (سیون) ۱۲۲-۱۵۲-۱۶۶  
 ۲۲۲-۳۲۴-سیالکوٹ-۱۲۲-  
 ۱۲۸-۱۲۹-۱۳۴-۲۴۱-۲۴۳-  
 سیام-۱۲۲-سیپی قوم-۱۱۳-  
 سید خاندان ۱۹۵-۲۰۳-  
 سید احمد بریلوی-۱۶۰-  
 سید احمد خان-سر-۱۵-۱۶-۱۷-  
 ۱۸-۲۲-۲۳-۲۵-۳۳-  
 سید جلال الدین مینر شاہ-میر شریخ  
 بخاری-۱۹۰-سید نور الدین-۱۹۲-  
 سید شریف-۱۳۶-سیرۃ النبیؐ-۱۶۸-  
 سیر و مترس-۱۰۹-سیف الدین محمود-۱۸۴-  
 سیکولر-۱۹۷-۲۹۲-۲۵۳-۳۶۶-  
 سینٹ پیٹرس برگ اکیڈمی-۳۸۴-  
 سین دپ-۱۶۷-بیوشان-۱۶۶-  
 "ش"

شارع اسلام (رسول اللہ)-۳۴۱-  
 شافعی-امام-۱۶۰-شاکبہ مثنیٰ-۱۲۴-  
 شالامار باغ (دلاہود)-۳۶۹-  
 شام-۱۶۶-۱۶۹-۲۴۱-۳۷۸-  
 شاہ آبادی-مولانا شاہ محمد-۲۹۹-  
 شاہ اسماعیل صفوی-۳۴۳-  
 شاہجہاں-۲۴۳-۲۷۸-۲۸۳-

صوات-۱۰۸-۱۱۳-۱۱۴-۱۱۵-  
 ۱۲۳-۱۳۵-۱۴۲-۱۴۷-  
 سواطع الالہام-۳۱-سوان (نکی)  
 ۵۹-سوانی تہذیب-۵۹-۶۰-۶۱-  
 سوہدا-۹۹-سور قبیلہ-۲۰۵-  
 سورت-۲۷۶-۲۸۰-۲۸۳-  
 سوردا-۱۹۶-۲۴۳-۳۱۵-  
 سوری-رخاندان-۱۹۵-۲۰۷-۲۶۰-  
 ۲۶۱-۳۰۳-۳۵۴-  
 سوری-اسلام شاہ-۲۳۰-۲۴۱-  
 ۲۳۵-۲۵۹-۲۷۹-  
 سوری-سلیم شاہ-۳۰۳-۳۰۶-  
 سوری-عادل شاہ-۲۴۳-۲۵۹-  
 ۲۶۰-سوس-۱۲۳-سوشلزم-۹-  
 سوفی لٹس-راجر-۱۱۵-۱۱۶-  
 سول سروس-۲۸۹-سومارہ راجہ بل  
 شیخ-۱۶۴-سومرا-۲۶۵-۲۶۶-  
 سوم ریس-۸۶-۹۰-۱۰۵-  
 سومرو-۱۵۳-۱۶۲-۱۶۴-  
 سومیر-۶۴-سومیری-۶۵-۶۶-  
 سوانہ-ملک فازی-۲۶۷-سوتز-۱۰۷-  
 سویت یونین-۱۲-۷۱-پہر ویدی-۱۸۹-  
 پہر ویدی سلسلہ-۳۲۲-

- ۲۹۴ - ۳۲۵ - ۳۲۶ - ۳۲۸ - ۳۳۰ -  
 ۳۳۳ - ۳۵۱ - ۳۵۶ - ۳۵۷ - ۳۶۷ -  
 ۳۶۸ - ۳۶۹ - ۳۷۰ - ۳۷۱ - ۳۸۸ -  
 شاه چراغ - نصیر الدین ، ۱۹۶ -  
 شاه رنج - ۲۲۲ - شاه زند - ۳۵۸ -  
 شاه نامه - ۲۹۷ - شاه خیل (قبیلہ) - ۲۰۴ -  
 شاه ولی اللہ - امام الہند ، ۳۴۶ -  
 شاہی قلعہ (لاہور) - ۳۶۸ - ۳۷۱ -  
 شاہی محل (سلاطین) - ۱۳۸ - شاہی مسجد (لاہور)  
 ۳۷۱ - شاہین - ۱۲۷ - ۱۳۸ - ۳۴۲ -  
 شاہین - دو منہا ، ۱۳۸ -  
 شبیر برات - ۲۱ - ششتری - قاضی نو اللہ  
 ۳۲۰ - شجری نقوش - ۲۶۶ -  
 شرف مینری - ۲۹۷ - شرف نیشاپوری -  
 مولانا - ۳۵۵ - شرق - سلطان حسین -  
 ۲۲۷ - ۲۲۳ - ۲۵۶ - ۲۵۸ - ۳۵۴ -  
 شریعت - ۱۸۸ - ۱۹۷ - ۲۰۹ - ۳۰۵ -  
 ۳۰۶ - ۳۰۹ - ۳۱۱ - ۳۱۳ - ۳۲۲ -  
 ۳۲۵ - ۳۲۶ - ۳۲۷ - ۳۳۰ - ۳۳۱ -  
 ۳۳۳ - ۳۳۵ - ۳۳۶ - ۳۴۷ -  
 شطاری (فرستہ) - ۲۶۹ -  
 شکر گنج - بابا فرید - ۱۹۰ - ۱۹۱ - ۱۹۳ -  
 شکر سازی - ۲۳۶ -  
 شمس تبریزی - شاہ - ۲۶۴۰ -  
 شمس سبزوادی لغاتی - شاہ - ۱۹۳ -  
 ۱۹۳ - ۳۱۶ - شمس مت - ۱۹۲ -  
 شنکر - رگھونند ، ۳۴۴ - شیو جانا - ۱۱۷ -  
 شودر - ۱۰۱ - ۱۰۲ - ۱۰۵ - ۱۲۱ - ۱۳۲ -  
 ۱۳۷ - ۲۱۳ - شودر سینی - ۱۰۵ -  
 شہاب الدین - پیر - ۱۹۳ -  
 شہاب الدین - سہروردی شیخ - ۱۸۹ -  
 ۱۹۰ - شہر آشوب - ۲۴۸ - ۲۵۳ -  
 شہرت عام - محکمہ ، ۲۹۵ - شہرستانی -  
 ۱۷۸ - شیبانی خان - ملک - ۲۷۰ -  
 شیخ ابراہیم - ۲۲۵ - شیخ شرف -  
 ۲۲۵ - شیخ صدر - ۳۰۷ - شیخ فیضی - ۳۶۶ -  
 شیخ الاسلام - ۳۱۳ - ۳۱۴ - ۳۱۵ - ۳۱۸ - شیخ نیاک  
 ۳۶۷ - شیخ محمد اکرام -  
 ۱۵۸ - ۱۶۶ - ۱۶۷ - ۱۶۸ - ۱۹۵ -  
 ۳۶۹ - ۳۷۹ - ۳۸۹ - ۳۹۶ - ۳۳۵ -  
 شیخو پور - ۳۶۹ - شیرازی -  
 امیر فتح اللہ ، ۲۹۸ - ۳۰۲ - ۳۰۷ -  
 شیرازی - خواجہ عبدالصمد ، ۳۴۳ -  
 ۳۴۴ - شیر شاہ سوری - ۲۰۵ -  
 ۲۰۶ - ۲۲۴ - ۲۵۹ - ۲۷۹ - ۲۹۵ -  
 ۳۰۲ - ۳۰۳ - شیر البص - ۳۰۱ -  
 شیرازی - مولانا - ۲۹۹ -

شیش محل (لاہور) - ۴۷۰ -

شیطان پورہ ۲۴۲ - شیخ - ۱۶۳ -

۱۸۹ - ۲۲۸ - ۲۷۹ - ۳۲۲ -

شیو - ۲۰۹ - شیوانگم - ۱۷۲ -

شیو مبارج - ۹۳ - ۹۵ - ۱۳۶ -

۱۴۷ - شیو نرائن - منشی - ۳۵۲ -

” ص “

صاحبزادہ - امیر تیمور - ۲۷۰ -

صاحبزادہ - ۲۷۱ - صادق - میر - ۲۶۹ -

صدیق الدین - پیر - ۱۹۲ - ۲۰۸ -

صدیق الصدور - ۳۰۴ - ۳۰۵ -

۳۰۸ - صرف - علم - ۱۹۹ -

صرف خاص - ۲۸۶ -

صلاح الدین الہوی سلطان - ۱۸۹ -

” ط “

طاق رستم - ۱۱۲ - طالب آلی - ۳۲۰ -

طالب اصفہانی - بابا - ۳۲۰ -

طالپس - ۱۳۵ - طب - ۱۷۶ - ۱۷۷ -

۲۹۶ - ۳۰۱ - ۳۸۳ - طبیعات -

۲۵۱ - ۲۹۶ - ۳۸۳ - ۳۸۶ -

” طبیقات اکبری “ - ۳۰۰ - طریقت -

۱۸۶ - ۱۸۸ - ۲۰۹ - ۲۱۵ - ۲۲۵ -

۳۲۶ - ۳۲۷ - ۳۲۸ - طغرا - ۳۲۹ -

” طلسم آگہی “ - ۳۵۲ -

طوطی ہند - (امیر خسرو) - ۲۵۰ -

۲۵۸ - طوقی - خط - ۳۳۶ -

طہاسپ صفوی - شاہ - ۲۷۹ - ۳۳۴ -

” ظ “

ظفر - بہادر شاہ - ۳۰۰ - ظفر بیگ - ۲۷۶ -

ظفر علی خان - ۱۸۲ - ظفر نامہ - ۲۴۸ -

ظہیر الدین احمد - ڈاکٹر - ۱۵۶ -

” ع “

عالم خان - ۲۶۹ - عالمگیر نامہ - ۲۸۷ -

عالمگیری (عہد) - ۳۳۵ -

عباسی - ۱۶۰ - ۱۶۲ - ۱۶۳ - ۱۷۳ -

۱۷۵ - ۱۷۶ - ۱۸۰ - ۳۳۶ -

عبدالباقی - ۳۰۰ - عبداللہ - ۲۳۰ -

عبداللہ انصاری - ۳۱۱ - عبداللہ بن

سوار عبدی - ۱۵۰ - عبداللہ بن عمر -

۱۵۰ - عبداللہ بن عمر ہبازی - ۱۶۸ -

عبداللہ سلطان پوری - ۱۹۶ - ۳۰۴ -

عبدالحق محدث - دہلوی - شیش -

۳۲۰ - ۳۲۳ - ۳۳۶ - عبدالحق -

مولوی - ۱۹۳ - عبدالحق بادشاہ - ۳۶۷ -

عبدالحکیم سیالکوٹی - ۳۲۰ - ۳۳۱ -

۳۳۳ - عبدالحق - مولانا - ۲۳۹ -

عبدالرحیم مولانا - ۳۲۹ -

عبدالرشید - پروقیس - ۲۹۴ -

عبدالستار ابن قاسم - ۳۰۰ -

عبدالسلیم - ۳۴۹ - عبدالصمد

شیرین - خواجه - ۳۴۵ - ۳۴۶ -

۳۴۹ - عبدالعزیز - مولانا، ۳۳۸ -

عبدالقادر - شاه، ۱۶۸ -

عبدالملک - خلیفه - ۳۴۱ - عبدالنبی -

شیخ، (صدا الصمد) ۳۴۲ - ۲۰۴ -

۳۰۸ - عبدالواحد - شیخ، ۲۹۳ -

عثمان - ۲۵۳ - عثمان بن ابی العاص -

ثقفی - ۱۵۰ - عثمان بن عفان، ۱۵۰ -

عجم - ۱۶۰ - عجم - بلاذ، ۱۸۲ -

حدن - ۱۴۹ - عراق - ۱۳ - ۶۰ -

۶۴ - ۶۹ - ۷۰ - ۷۱ - ۷۲ - ۱۳۶ -

۱۳۸ - ۱۳۹ - ۱۵۰ - ۱۵۱ - ۱۵۵ -

۱۵۸ - ۱۶۱ - ۱۶۲ - ۱۶۸ - ۱۷۹ - ۱۹۰ -

۲۲۵ - ۲۲۸ - ۳۳۷ - ۳۴۱ -

عراقی (ایرانی شاعر) - ۱۹۰ -

عرب - ۱۲ - ۲۶ - ۳۳ - ۴۷ - ۴۸ -

۳۹ - ۵۲ - ۱۰۶ - ۱۳۵ - ۱۴۸ -

۱۴۹ - ۱۵۰ - ۱۵۱ - ۱۵۳ - ۱۵۴ -

۱۵۵ - ۱۵۶ - ۱۵۷ - ۱۵۸ - ۱۵۹ - ۱۶۰ -

۱۶۳ - ۱۶۴ - ۱۶۵ - ۱۶۶ - ۱۶۷ -

۱۷۱ - ۱۷۲ - ۱۷۳ - ۱۷۴ - ۱۷۵ - ۱۷۶ -

۱۷۸ - ۱۷۹ - ۱۸۲ - ۲۰۸ - ۲۰۹ -

۲۲۵ - ۲۵۰ - ۲۵۳ - ۳۲۲ - ۳۳۷ -

۳۴۱ - ۳۷۵ - عرب - بحر، ۶۵ -

۷۰ - ۱۰۶ - ۱۴۹ - عربی - ۱۳ -

۱۴۹ - ۱۵۸ - ۱۶۲ - ۱۶۳ - ۱۶۷ -

۱۶۸ - ۱۶۹ - ۱۷۳ - ۱۷۴ - ۱۷۵ -

۱۷۶ - ۱۷۷ - ۱۸۲ - ۱۸۵ - ۲۲۰ - ۲۵۰ -

۲۶۶ - ۲۹۷ - ۲۹۸ - ۲۹۹ - ۳۰۲ -

۳۱۳ - ۳۱۴ - ۳۲۹ - ۳۳۶ - ۳۳۷ -

عربی - ۲۰۱ - ۳۶۷ - عروض - فن،

۲۲۷ - عسکری - امام حسن، ۲۲۸ -

عشاق (راگ) ۲۵۹ - عصمت الانبیاء

۳۰۲ - عضدالدوله ۳۰۲ -

عطارد (سیاره) ۳۸۰ -

عقیف - سرانج، ۲۳۳ - ۲۳۴ - ۲۶۷ -

علامه الملک - ۱۹۶ - علامه الدین -

صابر - مخدوم - ۲۱۲ -

علامه الدین - علاء الحق لاهوری - شیخ

۲۱۲ - علانی - شیخ، ۲۳۱ - ۳۰۳ -

علانی - عمید، ۲۴۳ - ۲۵۷ -

علانی مسجد - ۲۶۲ - علم الکلام - ۲۵۱ -



علوی - ۱۶۳ - علی شرف حضرت ، ۲۰۹

علی ریزوم ۲۱۴ - علی ارژنی - ملا ،

۳۱۳ - علی بن محمد - ۱۶۱ - ۱۶۲ -

علی جان - ملا ، ۲۴۳ - علی چمن کشمیری

۳۳۹ - علی گنده - ۲۶۸ -

عماد الدین - ملا ، ۲۵۵ -

عماد الملک - ۲۴۵ - ۲۴۶ - ۲۴۷ -

عمران - ۱۵۰ - عمر ابن کثوم - ۵۲

عمر ابن هند - ۵۲ - عمر فاروق -

۱۴۹ - ۱۵۰ - ۳۲۳ - ۳۲۴ -

عمران برکی - ۱۴۶ - عمرانیات - ۵۲

عمر کوٹ - ۲۴۹ - عنایت اللہ مولوی

۱۴ - عزیز مقام ۳۰۹ - عنقری - ۲۵۲

عنونی - ۱۸ - عیار دانش - ۲۹۲ -

۲۹۹ - ۳۲۸ - عیسی - ۳۹ - ۳۲۳

۳۲۷ - عیسیائی - ۱۶۵ - ۲۲۸

۲۹۷ - ۳۰۷ - ۳۲۲ - ۳۲۷ -

۳۸۰ - ۳۸۱ - عیشونشیان - ۲۵۷ -

” غ ”

غازی خان - ۲۰۵ - ۲۷۱ -

قالب مرزا ، ۴۵ - ۱۸۴ - ۳۵۲ -

” غزوة الکمال ” ۲۵۸ - غزالی شهیدی -

۳۰۱ -

غزنوی - ۱۸۰ - ۱۸۳ - ۱۸۵ - ۱۹۵

۲۳۹ - ۲۵۲ - ۲۵۴ -

غزنی - ۱۸۲ - ۱۸۳ - ۱۸۵ - ۱۸۶ -

غلامان - خاندان ، ۱۹۴ - ۱۹۵ -

۱۹۶ - ۲۱۳ - غلام عباس - ۲۴۲ -

غنی کاشمیری - ۳۳۱ - خوری - ۱۶۴

۱۹۵ - خوری - شهاب الدین - ۱۶۴

۱۹۴ - ۱۹۵ - غیاث الدین سلطان -

۲۵۳ - ۲۵۵ - غیاث بیگ - ۳۲۰

غیب دانی - ۲۵۱ -

” ف ”

فارابی - ۳۲۳ - فارس - ۱۸۲ - ۱۸۶

۲۷۶ - فارس - خلیج - ۶۵ - ۱۰۶ - ۱۲۹

فارسی - ۱۳ - ۱۶۷ - ۱۷۷ - ۱۸۰ - ۱۸۱ -

۱۸۲ - ۱۸۳ - ۱۸۴ - ۱۸۵ - ۱۸۷ - ۱۹۱

۲۰۷ - ۲۱۱ - ۲۲۰ - ۲۲۲ - ۲۲۵ -

۲۲۸ - ۲۳۹ - ۲۵۲ - ۲۶۱ - ۲۷۲ -

۲۷۴ - ۲۸۳ - ۲۹۷ - ۲۹۸ -

۲۹۹ - ۳۰۰ - ۳۰۲ - ۳۰۹ - ۳۱۳

۳۱۴ - ۳۲۹ - ۳۳۳ - ۳۳۷ -

فارغ بخاری - ۳۱۴ - فاروق بیگ -

۳۲۹ - فاضل - ملا ، ۲۰۵ -

فاطمی - ۱۶۳ - ۱۶۴ -

د قادیانی عالمگیری - ۴۳۴ -

فتح پور سیکری - ۲۹۵ - ۲۹۶ -

۳۰۷ - ۳۰۹ - ۳۲۲ - ۳۲۶ -

۳۶۵ - ۳۶۶ - ۳۶۷ -

فتح خاں انصاری - ۳۱۳ -

فتح گٹھ - ۲۰۷ - فرات - ۱۸۷ -

۱۷ - ۲۹ - ۹۶ - فرانس - ۱۲ - ۳۸ -

۲۸۳ - ۳۷۸ - ۳۸۴ -

فرانیسی - ۱۲ - ۳۳۰ - ۳۸۶ -

فرالکھ - ۱۶۰ - فرخ تلماق - ۳۴۵ -

فردوس مکانی - ۲۷۱ - فرعون - ۲۸۸ -

فرغانہ - ۱۸۶ - ۲۷۰ - ۲۸۳ -

فرطی - شاہ محمد - ۲۶۲ - فرمولی افغان -

۳۰۵ - ۲۶۹ - فرناندا تھرس - ۱۰۹ -

فرنگ - اہل - ۱۷ - فرنگی - ۳۳۲ -

فرنگی محل دکنہ - ۳۳۳ -

فرہ - ۲۲۹ - فرید الدین عطار - شیخ -

۱۹۰ - فرینکلسن - ۲۱ -

فضل اللہ - لطف اللہ فریدی - خان -

بہادر - ۱۴۹ - فقہ - ۱۹۹ - ۲۳۶ -

۲۹۲ - ۳۰۱ - ۳۰۲ - فلاسیفیکل

سوسائٹی - ۳۸۳ - فلاسوفیکل کالج - ۳۸۳ -

فلپ - ۱۱۴ -

فلسطین - ۳۴۱ - ۳۷۸ -

فلسفہ - ۱۳ - ۳۴۴ - ۱۷۶ - ۲۰۱ -

۲۹۷ - ۲۹۸ - ۳۰۲ - ۳۱۳ - ۳۱۴ -

۳۲۶ - ۳۲۷ - ۳۳۳ - ۳۴۲ -

۳۸۵ - ۳۸۶ - فلسفہ قدیم - ۳۶۷ -

فلورنس - ۳۸۴ - قادیان - ۱۸۷ -

فنج - ۲۸۰ - فیتا غورث - ۱۰۴ - ۱۴۵ -

۱۶۶ - ۱۶۷ - ۳۸۰ - فیض - فیض احمد -

۱۸۴ - فیضی سرہندی - ۳۰۷ - ۳۰۸ -

فیضی - شیخ ابو الفیض - ۲۹۸ -

۳۰۱ - ۳۰۲ - ۳۰۳ - فیکٹری - ۲۹۳ -

ق ق

قابوس نامہ - ۲۹۷ - قاد کش - ۳۱۶ -

قادیہ سلسلہ - ۳۲۲ - ۳۲۷ -

قاسم بیگ - ۲۹۹ - قاضی - ۲۲۹ -

قال - اہل - ۲۵۵ - قاہرہ - ۵۲ - ۲۸۳ -

قباچہ - ناصر الدین - ۱۶۳ - قبتہ - ۳۷۱ -

قرآن - ۱۶۰ - ۱۶۷ - ۱۶۸ - ۱۷۸ -

۲۳۲ - ۲۳۶ - ۲۹۲ - ۳۰۱ - ۳۰۸ -

۳۱۷ - ۳۲۸ - قرآن السعیدین -

مثنوی - ۲۴۸ - ۲۵۱ -

قراطرہ - ۱۵۹ - ۱۶۰ - ۱۶۱ -

قرش - ۱۱۲ - قرش پان - ۱۱۲ -

## ”کی“

قوسط - ۱۶۱ - قوسطی - ۱۵۹ - ۱۶۰

۱۶۲ - قرون وسطی - ۳۷ - ۱۵۹ -

۱۹۹ - ۲۳۱ - ۲۳۵ - ۲۳۱ - ۲۳۲ -

۱۹۲ - ۲۹۵ - قریشی - عبدالغفور - ۱۹۲

قسنطنینیہ - ۲۸۳ - ۳۷۷ - ۳۷۸ -

قصائی - ۲۲۲ - قصیدہ - ۳۳۸ - ۳۱۳ -

قصیر عمرہ - ۳۴۱ - ۳۴۲ -

قطب الدین ایک - ۱۹۴ -

قطب الدین بختیار کاکی - خواجہ -

۱۸۹ - ۱۹۰ - ۱۹۶ -

قطب الدین سلطان احمد شاہ - ۳۴۱ -

قطب الدین - ملا - ۲۲۲ -

قطب شمالی - ۲۶ - قطب مینار - ۳۶۲ -

قطر - ۲۴۸ - ۳۱۳ - ۳۳۹ -

قطیبہ ابن مسلم - ۱۸۲ - قلات - ۶۷ -

قلبانہ (راگ) - ۲۵۹ - قلبی - ۳۶۲ -

قلزم - بحر - ۱۰۷ - قلی خان - خان -

جہاں حسین - ۳۶۷ - قلندہ - بوعلی -

۲۱۲ - قندھار - ۱۱۳ - ۲۵۱ - ۲۷۰ -

قندھاری - ۱۶۴ - قنوج - ۲۰۵ -

قول (راگ) - ۲۵۹ - قوالی - ۲۵۴ -

قہار (صفت الہی) - ۳۲۷ - قیافہ شنای -

۲۹۵ - قیامت - ۳۳۰ - قیصر - ۳۳۲ -

کابل - ۱۶۶ - ۱۸۲ - ۱۹۰ - ۲۰۶ - ۲۶۹ -

۲۷۰ - ۲۷۲ - ۲۷۹ - ۳۸۸ - ۳۱۳ - ۳۳۳ -

۳۵۹ - ۳۷۷ - کابل - دریائے - ۱۳۳ -

۱۴۶ - کاشیانا - ۶۶ - ۱۲۷ - ۱۶۲ -

کابو منڈل - ۲۰۸ - ۲۱۰ -

کاشی - ۱۱۰ - ۲۱۵ - ۲۱۶ - ۲۱۷ -

کاشی پیر معصوم - ۳۲۰ - کاشی نگر - ۲۱۳ -

کاکڑ - (قوم) - ۱۰۷ - ۱۳۰ -

کالمان اسٹوپا - ۱۴۴ - ۱۴۵ -

کالی کٹ - ۳۷۸ - کامران مرزا - ۲۷۶ -

کیراوس - ۲۶ - ۲۱۲ - ۲۱۳ - کیشو داس - ۲۱۲ -

۲۱۴ - ۲۱۵ - ۲۱۷ - ۲۲۲ - ۲۲۳ -

۲۲۶ - ۲۴۴ - ۲۶۱ - ۳۰۹ -

کیرالدین حمید (عرف محمد میر لکھنوی) -

۱۵ - کیلر - ۳۸۲ - کیل دستو - ۱۱۶ -

۱۱۷ - ۱۴۴ - کیراچی - ۱۰ - ۱۱۱ -

کیراچی یونیورسٹی - ۵۹ - ۲۹۴ -

کیرد - ۱۲ - کرشن جی - ۹۹ - ۱۰۱ - ۱۰۲ -

۲۲۲ - ۲۹۹ - ۳۵۳ - ۳۵۴ -

کرشن رادھا - ۳۴۱ - کرپا - ۱۲۷ -

کرم پھل - ۱۰۱ - ۱۰۲ - ۱۰۶ - ۱۱۹ -

کرن - ۱۳۲ - کرناٹک - ۲۵۳ -

کر و کشتیر - ۱۰۰ - کپاٹا بیرس - ۱۰۷

کشش ثقل - ۳۸۳ - کشف شاہی -

۲۹۶ - کشف الاحرار - ۱۸۷

کشف المحجوب - ۱۸۶ - ۱۸۷ - ۱۸۸

۲۵۵ - کشلو خان - ملک علاؤ الدین -

۲۴۷ - کشمیر - ۹۷ - ۱۴۷ - ۱۴۸

۲۰۱ - ۲۲۲ - ۲۶۸ - ۲۷۹ - ۲۸۳

۲۳۹ - ۳۵۲ - ۳۵۵ - کشمیری دروازہ

۳۶۸ - کشن - ۵ - ۱۲۲ - ۱۲۳ - ۱۳۰

۱۳۴ - ۱۳۵ - ۱۳۷ - ۱۴۳

کشیاب - ۱۱۸ - کلثوم - بنی ۵۲ -

کلہ طیبہ - ۳۳۲ - کلہوڑہ (قوم) ۲۲۹

کلی (تہذیب) ۶۱ - ۶۳ - ۶۵ - ۱۱۳

کلیات امیر خسرو - ۲۹۷ - کلیات مولانا جامی

۲۹۷ - کلیا - ۳۸۱ - ۳۸۲ - ۳۸۴

کلیہائے روم - ۳۸۰ - "کلیہ و دمنہ"

۱۷۶ - ۱۸۵ - ۲۵۲ - ۲۹۹ - ۳۴۲

۳۴۸ - بکونج - ۹۳ - ۱۲۳

کپالی - ۲۰۲ - کیولنٹ - ۳۰۳

کٹارہ - دریائے ۱۱۳ - کنڈی (طرز)

مستوری (۳۵۹) کنشک - ۱۳۵ - ۱۴۰

کنفوشیش - ۱۲۴ - کوپرنیکس -

۳۸۰ - ۳۸۱ - کوتوال - خواجہ آمل -

۲۴۵ - کوٹلیا - ۱۱۴

کودو - ۹۳ - ۹۸ - ۹۹ - ۱۰۰ - ۱۰۳

۱۳۲ - ۱۳۳ - کوروش اعظم - ۱۰۶ - ۱۱۶

کویا - ۱۲ - ۱۲۱ - کوسامبی - پرو فیسر

۸۲ - ۹۸ - کوشل - ۱۱۰ - ۳۴۰

کوفہ - ۱۶۱ - ۱۷۳ - کونی - ۱۷۲

۱۷۳ - ۱۷۴ - ۱۷۵ - ۳۳۶

کوکنڈہ - ۳۵۸ - کولمبس - ۳۷۸ - ۳۷۹

کونکسن - ۱۴۹ - ۲۰۸ - کوٹہ - ۶۰

۶۱ - ۶۲ - ۶۵ - ۶۶

کونفٹس کریش - ۱۱۶ - کپوڈو -

۱۴۴ - کیتھولک - رومن ۳۸۱

کیرد - مراد لغت ۱۱۳ - ۲۰۲ - ۲۰۷

کیقباد - ۲۰۳ - ۲۴۷ - ۲۵۶ - ۲۶۲

کیلیا - ۹۳ - کیمسٹری - (کیما) ۱۷۶

۳۸۳ - ۳۸۶ - "کیمیائے سعادت"

۲۹۷ - کھبانت - ۲۸۰

کنڈوگیر - ۱۰۴ - کیمکرن - ۲۳۵

کیوڑہ - ۵ - ۱۱۵

کگ

گمان کاسکی - پرو فیسر - ۱۷۹

گادان - ملک محمد - ۲۴۴ - گادوق - ۸۶

گاؤ کشی - ۲۷۸ - گائے - ۶۷ - ۸۶ - ۹۳



۱۳۱-۱۵۶-گیتا-۹۹-

گیتا-پروفیسر داس، ۸۲-

تجرات-۱۳۹-۱۶۲-۲۰۲-۲۰۸-

۲۲۲-۲۲۹-۲۳۶-۲۵۴-۲۶۲-

۲۶۶-۲۶۸-۲۷۹-۲۸۲-۲۸۹-

۳۳۱-۳۵۲-۳۷۷-گجراتی-۱۹۲-

۲۳۶-۲۶۵-۳۱۵-گجراتی-۲۲۳-

گجراتی-۸۲-گندوسیر-۱۰۷-

گرامنی-۸۸-۹۲-گردیزی-یوسف،

۲۶۴-گرنیٹ صاحب-۱۹۳-۲۱۳-

۲۲۰-۲۱۹-گروناک-۱۹۳-۲۱۸-

۲۲۳-۲۲۴-۲۲۵-۲۲۶-۲۲۷-

۲۲۳-۳۱۷-۳۱۷-۳۱۹-

گرہ پتی-۱۴۳-گرہین-۳۱۷-۳۱۹-

گل محمدی-۶۰-گل خان نصیر-۱۸۴-

گلبرگ-۲۱۲-گلستان-۲۹۲-۲۹۷-

گلپلو-۳۸۱-۳۸۲-۳۸۳-گنیتی-۸۸-

گنج شکر-بابا فرید-۱۹۰-۱۹۱-۱۹۳-۱۹۵-

۲۲۵-۲۲۶-۳۱۷-گندھارا-۵۳-

۱۰۳-۱۰۶-۱۰۷-۱۰۸-۱۱۳-۱۳۴-

۱۳۵-۱۳۶-۱۴۱-۱۴۲-۱۴۳-۱۴۵-

۱۴۷-۳۳۹-گندھارا-۱۵۱-

گنگ-۱۱۷-۱۱۸-۱۱۹-۱۲۰-۱۲۱-

۱۳۱-۱۹۷-۲۲۲-۲۲۳-۲۹۱-

گنگا دھر-۲۹۸-گنگوپی شیخ عبد القدیر

۳۰۴-۳۰۵-۳۰۶-۳۰۷-گوالبہر-۳۵۴-

۲۵۹-۲۶۰-۲۶۱-۲۶۲-۲۶۸-۲۶۹-

۲۵۹-۲۵۹-۲۵۹-۲۵۹-۲۵۹-

گوالبہر شیخ محمد-۲۶۹-گورکھن-۲۵۹-۲۵۹-

گوتم بدھ-۴۴-۱۱۶-۱۱۷-۱۱۸-

۱۱۸-۱۲۱-۱۲۲-۱۲۳-۱۲۴-۱۲۵-

۱۳۵-۱۴۰-۱۴۱-۱۴۲-۱۴۳-۱۴۴-

۱۴۵-۱۴۶-۱۴۷-۱۴۸-

گوہر-۱۳۰-۲۷۳-گوہر امیر (سمرقند)-۲۵۸-

گورکھی-۳۱۹-گورکھ پوری پیر-۹۳-

گوکنتھ-۲۶۷-۲۶۸-گوکنتھ-۳۱۹-

گیہا-۱۷۷-گیہا تری-۲۱۵-

گیسودھار-سید محمد-۱۹۶-۲۱۳-

گینڈی-۳۸۶-گیلانی-حکیم ابوالفتح،

۳۰۷-گھاکھ-۲۶۶-۲۶۷-گھم-۲۱۹-

گھوشال-۱۳۵-

..

لا چینی-۲۴۵-لا طینی-۱۳-۳۳-۳۷-

لاک-جان، ۳۸۵-لاکیس-۱۲۷-

لال خان-۳۵۶-لال شہباز قلند-

۱۹۰-۲۱۲-۲۱۳-لال قلعہ (دہلی)-۳۶۹-

لودھی بھول - ۲۰۲ - ۲۰۵ - ۲۲۳ -

۲۲۴ - ۲۲۷ - ۲۴۸ -

لودھی دولت خان، ۲۲۳ - ۲۴۹ -

۲۰۳ - لودھی سکندر، ۱۹۴ - ۲۱۷ -

۲۵۸ - ۲۶۱ - ۲۶۸ - ۲۶۹ -

لودھی سلطان محمد عادل شہ ۱۹۲ -

لوکری شیش - ۳۳ - لوکریات -

۵۹ - ۸۱ - لوہانکا - ۱۹۲ -

لوہانہ - ۱۵۳ - لوہانی - ۲۰۳ -

۲۰۵ - ۲۶۹ - لوئی کے سی تان -

پروفیسر ۱۶۱ - بہاؤ - ۱۸۸ -

پرتلاؤ - ۲۱۴ - لی بی پس - ۴۵ -

بیلاؤتی - ۲۹۸ -

دو م

ماثر رحیمی - ۳۰۰ - ۳۵۵ -

ماثر الامراء - ۲۹۹ - مائر السلاطین -

۲۰۰ - مادھو لال - ۳۱۸ - ۳۴۵ -

۳۴۹ - مادھو لال حسین - ۳۱۸ -

مازینی - ۲۵۲ - مارٹن لوتھر - ۱۶۰ -

مارشل - سر جان - ۸۲ - ۱۳۳ -

مارکس - کابل - ۱۷۳ - ۲۳۷ - ماسکو - ۲۵۰ -

مالک - امام - ۱۶۰ - مالکوں - ۲۵۸ -

مالوہ - ۲۰۳ - ۲۲۴ - ۲۶۸ - ۳۱۳ - ۳۵۳ -

۳۷۱ - لال - میاں - ۳۱۵ -

لاہور - ۲۲ - ۱۸۳ - ۱۸۵ - ۱۸۶ -

۱۸۷ - ۱۸۸ - ۱۸۹ - ۱۹۰ - ۱۹۱ -

۲۰۵ - ۲۰۶ - ۲۲۴ - ۲۳۹ - ۲۵۳ - ۲۵۴ -

۲۵۷ - ۲۶۲ - ۲۶۳ - ۲۶۶ - ۲۶۹ -

۳۰۱ - ۳۰۲ - ۳۰۹ - ۳۸۲ - ۳۸۴ -

۲۹۵ - ۳۰۴ - ۳۰۹ - ۳۱۷ - ۳۱۸ - ۳۱۹ -

۳۲۱ - ۳۲۷ - ۳۳۹ - ۳۵۲ - ۳۵۷ -

۳۶۵ - ۳۶۶ - ۳۶۷ - ۳۶۸ - ۳۶۹ -

۳۷۰ - ۳۷۱ - لاہوری - ۱۸۵ -

لاہری - (گروہ) - ۲۵۵ - لاؤت زے -

۱۴۳ - لبنان - ۱۰۶ - لبیا - ۱۰۶ -

پچھی داس - ۲۲۴ - لسانیات - ۲۹۸ -

لسبیلہ - ۶۷ - لکھنؤ - ۲۴۳ - ۳۳۹ -

لنگان - ۲۰۱ - لندن - ۲۵ - ۲۷۴ -

۲۸۰ - ۳۳۸ - ۳۵۱ - لنکا - ۱۲۲ -

۱۲۸ - ۱۴۹ - ۳۷۷ -

لودھی - خاندان، ۱۹۴، ۱۹۵، ۲۰۴،

۲۰۷، ۲۴۰، ۲۶۱، ۲۶۸، ۳۵۴، ۳۸۸ -

لودھی قبیلہ - ۲۰۴ - ۲۶۹ -

لودھی ابراہیم - ۱۹۴ - ۲۰۶ -

۲۰۷ - ۲۲۴ - ۲۶۹ - ۲۷۱ -

لودھی - اسلام خان، ۳۰ -

محمود - امیر سلیف الدین، ۲۲۵ -  
 محمود خان شیرانی حافظ - ۳۳۵ -  
 محمود - خواجہ استدالدین، ۲۲۵ -  
 محمود - ناصر الدین، ۲۲۴ - محمود غزنوی -  
 ۱۶۳ - ۱۸۰ - ۱۸۳ - ۱۸۶ - ۱۹۵ -  
 "مخزن الاسرار" ۳۰۱ - مختصر تاریخ پاکستان  
 ۲۹۳ - مخدوم الملک - ۱۹۶ - ۳۱۲ -  
 ۳۰۳ - ۳۰۸ - مخدوم علی القین - ۱۸۳ -  
 حینہ - ۱۱۳ - ۳۰۸ - "مراۃ دولت عیاضہ" -  
 ۲۲۹ - مراد شہزادہ، ۳۰۱ - ۳۶۹ -  
 مرثیہ - ۲۲۸ - مردان - ۵۹ - ۱۳۵ -  
 مردوک - ۴۱ - مرزا - ڈاکٹر وجیہ ۲۵  
 مرزا - عمر شیخ ۲۷۰ - مرزا غلام - ۲۲۹  
 مرزا غیاث ۳۶۳ - مرکز دقار - ۳۰۱  
 مرکشاں سسٹم - ۳۸۳ - فرو - ۱۳۵ -  
 ۱۷۲ - ۱۸۶ - ۲۶۴ - ۳۵۸ - مروت  
 (قبیلہ) ۲۰۳ - مرہٹہ - ۳۷۶ - موٹی -  
 ۲۱۸ - ۲۲۰ - ۲۱۵ - ۳۷۲ -  
 میریم - حضرت، ۵۱ - ۳۴۷ - ۳۶۹  
 میرسم زمانی - ملکہ، ۳۶۶ - مرزا - ۲۹۵  
 مسالک لابصار - ۲۳۳ - مسالک الممالک - ۱۷۷  
 مستوفی - نصر اللہ، ۲۹۹ - مسجد نبوی - ۱۸۰  
 مسعود سید سلیمان ساوجب - ۱۸۳ - ۱۸۴ -

۳۵۵ - مان تنورہ راجہ، ۳۵۴  
 مان سنگھ - راجہ - ۲۵۹ - ۲۶۰ -  
 ۳۶۹ - مانینگو - لیڈی، ۳۵۰ -  
 دارالینبر - ۱۸۰ - ۲۷۰ - ۲۷۲ - ۲۵۸  
 ماہم انک - ۲۹۳ - مبارک خان - ۳۶۶  
 مبارک شاہ - ۲۰۳ - مبارک شاہ -  
 قطب الدین، ۲۳۷ - مبارک شیخ - ۳۰۳ -  
 ۳۱۸ - مبارک علی - ۳۱۶ - مبارک  
 مشیر - ۱۵۷ - متھرا - ۱۲۸ - ۱۳۳ -  
 ۳۷۱ - متھرا راج، ۹۹ - مٹنوی - ۲۲۸ -  
 مجتہد اسلام - ۳۲۳ - ۳۲۴ -  
 مجتہد الفارسی - شیخ احمد سرمندی،  
 ۳۲۲ - ۳۲۳ - ۳۲۵ - ۳۳۶ -  
 مجلس شاہ حسین - ۳۶۹ - مجمع البحرین - ۳۶۹  
 محب اللہ - آبادی - شیخ، ۳۲۸ -  
 محمد شہزادہ، ۲۴۷ - ۲۵۶  
 محمد اشرف، ڈاکٹر - ۲۳۲ - محمد امین  
 مشہدی، ۳۳۹ - محمد بن سگہ - ۲۵۷  
 محمد بن قاسم - ۱۲۲ - ۱۵۲ - ۱۵۳ - ۱۵۴ -  
 ۱۵۵ - ۱۵۶ - ۱۷۲ - ۱۷۳ - ۱۷۴ -  
 ۱۷۵ - ۱۷۶ - ۱۸۴ - ۳۷۵ -  
 محمد حسین دیوان - ۳ - محمد حسین کشمیری - ۳۲۸  
 محمد شاہ - ۵ - ۳۵۷ - محمد مراد - ۳۳۹ -





منذ این تا سال ۵۲ - منشا - ۱۳۷ -

منصب داد - ۲۷۷ - ۲۸۰ - ۲۸۱ - ۲۸۲ -

۲۸۳ - ۲۸۵ - ۲۸۶ - ۲۸۷ - ۲۸۸ -

منصور علاء - ۱۸۶ - منصور عباسی، خلیفه -

۱۷۶ - ۱۷۷ - ۱۷۸ - ۱۷۹ - ۱۸۰ -

۱۸۱ - ۱۸۲ - ۱۸۳ - ۱۸۴ - ۱۸۵ -

۱۸۶ - ۱۸۷ - ۱۸۸ - ۱۸۹ - ۱۹۰ -

شکل - ۱۹۱ - ۱۹۲ - ۱۹۳ - ۱۹۴ - ۱۹۵ -

۱۹۶ - ۱۹۷ - ۱۹۸ - ۱۹۹ - ۲۰۰ -

منابع الدین مزاج - قاضی، ۱۹۶ -

مردی - ۱۹۱ - ۱۹۲ - ۱۹۳ - ۱۹۴ - ۱۹۵ -

۱۹۶ - ۱۹۷ - ۱۹۸ - ۱۹۹ - ۲۰۰ -

مملاتی - ۵۲ - ۵۳ - ۵۴ - ۵۵ - ۵۶ -

۵۷ - ۵۸ - ۵۹ - ۶۰ - ۶۱ -

۶۲ - ۶۳ - ۶۴ - ۶۵ - ۶۶ -

۶۷ - ۶۸ - ۶۹ - ۷۰ - ۷۱ -

۷۲ - ۷۳ - ۷۴ - ۷۵ - ۷۶ -

۷۷ - ۷۸ - ۷۹ - ۸۰ - ۸۱ -

۸۲ - ۸۳ - ۸۴ - ۸۵ - ۸۶ -

۸۷ - ۸۸ - ۸۹ - ۹۰ - ۹۱ -

۹۲ - ۹۳ - ۹۴ - ۹۵ - ۹۶ -

۹۷ - ۹۸ - ۹۹ - ۱۰۰ - ۱۰۱ -

۱۰۲ - ۱۰۳ - ۱۰۴ - ۱۰۵ - ۱۰۶ -

مهرابی - وادی، ۱۷۸ - مهر وک - بن

۱۷۹ - ۱۸۰ - ۱۸۱ - ۱۸۲ - ۱۸۳ -

۱۸۴ - ۱۸۵ - ۱۸۶ - ۱۸۷ - ۱۸۸ -

۱۸۹ - ۱۹۰ - ۱۹۱ - ۱۹۲ - ۱۹۳ -

۱۹۴ - ۱۹۵ - ۱۹۶ - ۱۹۷ - ۱۹۸ -

۱۹۹ - ۲۰۰ - ۲۰۱ - ۲۰۲ - ۲۰۳ -

۲۰۴ - ۲۰۵ - ۲۰۶ - ۲۰۷ - ۲۰۸ -

۲۰۹ - ۲۱۰ - ۲۱۱ - ۲۱۲ - ۲۱۳ -

۲۱۴ - ۲۱۵ - ۲۱۶ - ۲۱۷ - ۲۱۸ -

“ ن ”

ناتھ دلی - ۲۱۰ - تادرا ملک - ۳۳۳ -

نادره بیگم - ۳۵۱ - نار مونی - ۷۷ -

نکاسین رگود - ۱۲۸ - ناگودی - قاضی

حمید الدین، ۵۵ - نام دیو - ۲۱۸ -

۲۱۹ - ۲۲۰ - ۲۲۱ - ۲۲۲ - ۲۲۳ -

نجاتیات - ۳۸۳ - نجاتی - ۹۳ -

نحوه علوب، ۱۸۷ - نستعلیق - خط،

۲۲۴ - ۲۲۵ - ۲۲۶ - ۲۲۷ - ۲۲۸ -

نهر الشین عبدالحمد - نهرت خاتون - ۲۵۷ -

نظام - صدر الصدور - شیخ - ۳۳۳ -

نظام الدین احمد - نظام الدین اولیار

نخاچه، ۱۸۹ - ۱۹۰ - ۱۹۱ - ۱۹۲ - ۱۹۳ -

۱۹۴ - ۱۹۵ - ۱۹۶ - ۱۹۷ - ۱۹۸ -

- نظام الدین ملاء ۲۹۶ - ۳۳۳ -  
 نظام المشارح - ۲۵۶ - نظامی - درس  
 ۲۹۶ - ۳۰۲ - نظامی قزوینی - ۳۳۹  
 نظامی گنجوی - ۲۹۷ - ۳۰۱ -  
 نظرتورانی - حافظ - ۳۵۵ -  
 نظم - ۳۱۳ - نظیر اکبر آبادی - ۲۵۲  
 نظیری نیشاپوری - ۳۰۲ - ۳۲۰ - ۳۵۵  
 نعمت اللہ - ۳۲۸ - نعیم - ۲۱۳  
 لغات الألسن - ۱۶۸ - نل و دمن -  
 ۲۹۹ - ۳۰۱ - ۳۲۸ - ننوی - ۶۸ - ۷۶ -  
 نندا - ۱۱۳ - نور الدین محمد عبداللہ - ۳۰۲  
 نور اللہ قاسم ارسلان - ۳۳۹ -  
 نورست گرو - ۳۸۸ - نیازی - بیست  
 خان - ۲۰۶ - نیپال - ۱۲۲ -  
 نیپلس - ۳۷۸ - ۳۸۲ - نیچری - ۳۵ -  
 نیرون کوٹ - ۱۵۳ -  
 نیشاپور - ۱۸۶ - نیل - دیباکے ،  
 ۱۷ - ۱۰۶ - نیلاب ( دیباکے سندھ )  
 ۲۰۶ - نیل سازی - ۲۳۶ -  
 نیوٹن - مراسقات ، ۳۸۳ -  
 " و " -  
 واجب الوجود - ۳۲۶ -  
 واسکو ڈی گاما - ۳۷۸ - ۳۷۹ -  
 واسیکا - ۱۳۲ ، ۱۳۳ - وایو - ۸۸  
 ۸۹ - ۹۵ - وحدت الشہود - ۳۲۲ -  
 ۳۲۶ - وحدت الوجود - ۳۱۱ -  
 ۳۱۲ - ۳۲۲ - ۳۲۶ - ۳۲۷ -  
 ۳۳۳ - وحی - ۲۹ -  
 وزیرستان - ۳۱۱ - وشنو - ۹۵ -  
 ۲۰۹ - ۲۱۳ - وشنو سوامی - ۲۰۸  
 " وقائع بابری " - ۳۲۰ - ولید اقل -  
 خلیفہ - ۱۷۴ - ۳۴۱ -  
 ولید بن عبد الملک - خلیفہ - ۱۵۲ -  
 ۱۵۵ - ۱۷۵ - ولندیرک - ۳۳۶ -  
 ۳۸۲ - ۳۸۸ - ویت نام - ۱۲ - ۱۲۲ -  
 ویر - ۷۸ - ۸۲ - ۹۱ - ۱۰۳ - ۱۱۰ -  
 ۱۱۸ - ۱۱۹ - ۱۲۱ - ۱۲۲ - ۱۳۱ - ۲۱۳ -  
 ۲۱۵ - ویدانت - ۱۷۷ - ۲۱۳ -  
 ۲۹۶ - ویک ( دور ) لٹریچر ،  
 فلسفہ ... - ۷۴ - ۷۵ -  
 ۸۲ - ۸۴ - ۹۳ - ۱۱۳ - ۱۱۷ -  
 ۱۱۸ - ۱۲۰ - ۱۲۱ - ۱۳۱ - ۲۱۳ -  
 ویش - ۲۸۰ - ۳۷۶ - ۳۷۸ -  
 " و " -  
 ولس - ۳۸۵ - وارون رشید -  
 ۱۷۶ - ۱۷۷ - واروکے - ولیم - ۳۸۲ -

المینڈ - ۳۸۲ - ۳۷۸ -

لانی - ۲۶۶ - ۱۹۰ -

ہسپتالی - ۱۴۶ - بجویری - ۱۸۶ -

ہنخامشی - ۷۵ - ۱۰۶ - ۱۰۷ -

۱۰۸ - ۱۰۹ - ۱۱۱ - ۱۱۲ - ۱۱۳ -

۱۲۵ - ۱۳۶ -

ہرات - ۱۸۳ - ۳۴۳ - ۳۴۶ -

۲۵۵ - ۳۷۷ -

ہرمبرٹ - سرتھامس، ۳۶۸ -

ہرش - راجہ، ۱۲۲ -

ہرن مینار (شیخوپورہ) ۳۶۹ -

ہڑپہ - ۶۱ - ۶۶ - ۶۹ - ۷۰ - ۷۶ -

۷۷ - ۸۲ - ۹۲ - ۱۳۶ -

ہزارہ - ۵۹ - ۲۵۱ -

ہزاری (پانچ، چار، ۰۰۰۰) ۲۷۸ -

۲۸۱ - ۲۸۵ -

ہستنا پور - ۹۸ - ۹۹ - ۱۰۰ - ۱۴۳ -

ہشتنگر - ۳۱۱ -

ہالوں - ۱۳۰ - ۲۰۵ - ۲۷۱ - ۲۷۳ -

۲۷۷ - ۲۸۳ - ۲۸۹ - ۲۸۳ -

۲۸۴ - ۲۹۵ - ۳۰۲ - ۳۴۳ -

۳۴۸ - ۳۶۳ - ۳۶۴ - ۳۶۶ -

۳۶۷ - ہمدان قرمط - ۱۶۱ -

ہمدانوست - ۲۱۳ -

ہمدودھرم - ۱۰۰ - ۲۰۹ - ۲۱۵ -

۲۲۱ -

ہندوستانی تہذیب پر اسلام

کا اثر ۲۰۹ -

ہندومت - ۲۲۶ - ۳۲۹ -

ہندی - ۱۷۱ - ۱۷۷ - ۲۰۷ -

۲۲۵ - ۲۲۸ - ۲۲۹ - ۲۵۰ -

۲۵۲ - ۲۵۹ - ۲۶۱ - ۲۶۲ - ۲۶۳ -

۲۷۵ - ۲۹۷ - ۲۹۷ - ۳۰۰ -

۳۰۲ - ۳۱۰ - ۳۱۳ - ۳۱۵ -

۳۱۶ - ۳۲۹ - ۳۴۵ - ۳۵۳ -

۳۵۵ - ہوانگ سانگ - ۱۴۷ -

ہولی - ۲۹۰ - ہومر - ۱۲۹ -

ہون - ۱۱۸ - ۱۱۹ - ہینگل - ۱۷ -

ہیراک لائی لوٹس - ۲۳۳ - ۱۲۵ -

ہیریا بھٹا - ۳۱۷ -

ہیرودوٹس - ۶۷ - ۱۰۷ - ۱۰۹ -

ہیزی ہشتم - ۲۳۲ -

ہیئت - علم، ۱۷۶ - ۲۹۵ -

۲۹۶ - ۲۹۸ - ۳۰۱ -

”ی“

یارقہ - ۱۰۹ -



- یوحنا سرکی - ۱۷۶ - یوسف خیل - ۲۰۵ -  
 میخائیل - ۹۹ - ۱۳۲ - یوسف زئی - ۱۱۳ - ۲۰۳ -  
 یزدگرد - ۱۷۲ - یوسف زئی - دولت خان ، ۲۷۳ -  
 یثودعمرن - ۱۴۶ - یوسف گردیزی - ۱۸۹ -  
 یمن (ساگ) - ۲۵۹ - یوگ - ۳۲۹ -  
 یمن (رملک) - ۱۶۲ - ۳۷۸ - یوناگرده - ۱۲۷ -  
 یوانیکا - ۱۲۹ - یونان - ۳۳ - ۳۹ - ۵۱ -  
 یونی - ۹۳ - ۲۷۱ - ۳۳۰ - یونان - ۱۰۶ - ۱۲۴ - ۱۲۵ - ۱۲۹ -  
 یوجروید - ۹۱ - یوردانج - ۷۷ - ۱۳۹ - ۲۵۱ - ۳۲۲ -  
 یولپ - ۱۷۰ - ۱۶۱ - یونانی - ۵ - ۴۳ - ۶۷ - ۱۰۲ -  
 ۱۷۶ - ۲۹۲ - ۳۳۵ - ۳۳۹ - یونان - ۱۰۶ - ۱۰۹ - ۱۱۰ - ۱۱۱ - ۱۱۵ -  
 ۳۷۹ - ۳۷۸ - ۳۷۵ - ۳۷۰ - ۱۱۶ - ۱۲۲ - ۱۲۳ - ۱۲۵ - ۱۲۷ -  
 ۳۸۷ - ۳۸۴ - ۳۸۳ - ۳۸۰ - ۱۲۸ - ۱۲۹ - ۱۳۰ - ۱۳۳ - ۱۳۴ - ۱۳۵ -  
 ۱۳۷ - ۱۳۸ - ۱۳۹ - ۱۴۰ - ۱۴۱ - ۱۴۲ - ۱۳۷ - ۱۳۸ - ۱۳۹ -  
 یوسف بن محمد الوالد بندی - ۱۸۵ - یوسف بن نصر - ۱۸۵ -  
 یهودی - ۳۸۰ - یهودی - ۳۸۰ -





## موسیٰ سے مارکس تک

سوشلزم عہدِ حاضر کی تقدیر ہے۔ مگر پاکستان کی کسی زبان میں اب تک اس کی کوئی مستند اور جامع تاریخ موجود نہیں۔ ہر چند کہ ملک میں سوشلزم کا بہت چرچا ہے، لیکن ہنوز کسی نے یہ بتائے کی زحمت نہیں کی کہ سوشلزم کس کو کہتے ہیں، اور اس کی تاریخ کیا ہے؟ اور اس کے بنیادی اصول کیا ہیں۔ اور سوشلسٹ معاشیوں کی طرح قائم ہوگا؟ اس کتاب میں سوشلسٹ خیالات کے عہدِ بہ عہد ارتقاء کے علاوہ مارکسزم کے بنیادی اصول بہت آسان زبان میں بیان کئے گئے ہیں۔

## ماضی کے مزار

اس کتاب میں وادی سندھ، وادیِ دجلہ و فرات، شام و ایران، وسطی ایشیا اور مصر کی تہذیبوں کے بعض اہم پہلوؤں کا جائزہ لیا گیا ہے، اور ان کے عقائد و ادب کے ان عناصر سے بحث کی گئی ہے جو ہمارے بعض مروجہ عقائد کی اساس ہیں تاکہ وہ تاریخی پس منظر نمایاں ہو جائے جس میں ان عقیدوں نے پرورش پائی ہے اور ان کے معاشی، سماجی اور تہذیبی محرکات بھی کھل کر سامنے آجائیں۔

مگر اس کتاب کا سب سے اہم حصہ وہ ہے جس میں تخلیقی کائنات کے مختلف عقیدوں کا جائزہ لیا گیا ہے اور پھر اس بحث کو ارتقاء کے سائنسی نظریے پر منظم کر دیا گیا ہے۔

## نویدِ فکر

- تھیو کریسی کیا ہے ؟ ● اسلامی ریاست کس کو کہتے ہیں ؟
  - سیکولر ازم کیا لادھنیت ہے ؟ ● کیا شاہِ عنایت شہید سوشلسٹ تھے ؟
- مصنف کا بے لگ تبصرہ، تاریخی حقائق کی روشنی میں

## مکتبۂ دانیاں

ڈاکٹر سید جمیل اختر - عبداللہ ہارون ریڈ - صدر سہ ماہی